西藏文史探微集

王尧 著

现代中国藏学文库



中国藏学出版社

【现代中国藏学文库】

主编:拉巴平措

西藏文史探微集

王 尧

中国藏学出版社

回责任编辑:黄维忠　回封面设计:李建雄　回技术编辑:姜宏

图书在版编目(CIP)数据
西藏文史探微集/王尧著.—北京:中国藏学出版社,2004
ISBN 7-80057-561-6
Ⅰ.西... Ⅱ.王... Ⅲ.文史资料—考证—西藏—文集 2
Ⅳ.K297.5-53
中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 038558 号

西藏文史探微集

王尧　著

中国藏学出版社出版
新华书店北京发行所发行
北京牛山世兴印刷厂印刷
开本:850×1168　1/32　印张:14.125　字数:320 千
印次:2005 年 8 月第 1 版第 1 次　印数:500 册
ISBN 7-80057-561-6/K·110

定价:38.00 元

《现代中国藏学文库》总叙

中国是藏学的故乡。西藏是中国不可分割的重要组成部分,藏族是中华民族大家庭的重要成员。这些正是藏学研究产生、发展的最根本条件,也是藏学研究取之不尽、用之不竭的源泉。在中华大地上成长发展起来的这门人文社会科学,现在已经成为世界性的显学。为了展示中国藏学研究的成果,加强同世界同行的学术交流,促进藏学研究的繁荣发展,为西藏和其他藏区的两个文明建设服务,在中国藏学研究中心的领导下,我们编辑出版的这套《现代中国藏学文库》丛书,主要包括四个方面的内容:中国藏学家(包括港澳台学者)的学术专著;具有重要价值的藏学文献(包括现代学者辑录的历史文献);译成汉文的藏文学术名著;获得博士学位的藏学论文(对于优秀的硕士研究生论文酌情予以收录)。所有收入的论著,均以学术价值为惟一衡量标准,文学作品、游记、通俗读物等暂不收录。作为中国藏学研究的一项基本建设工程,我们将把这项工作长期坚持下去。我们期望得到海内外藏学家的大力支持。

中国藏学出版社

2002 年 10 月

目　录

从敦煌文献看吐蕃文化

一、吐蕃历史文化概述

根据藏文史料《王统世系明鉴》(rgyal-rabs-gsal-bavi-me-long,索南坚赞著,成书于14世纪中叶)、《青史》(deb-ther-sngon-po,管洛·薰奴贝著,1476—1478年间成书)、《西藏王臣史》(dpyid-kyi-rgyal-movi-glu-dbyangs,五世达赖喇嘛罗桑嘉措著,1642年成书)等记载,远古时代传说古谭大约在公元前,青藏高原上人种繁衍形成聚落,兼有农牧生产。这时,吐蕃先民中出现了第一个赞普,史称"聂墀赞普"(nyav-khri-btsan-po),这大概是吐蕃形成过程中的部落阶段的开始。在青藏高原的许多地方相继出现了大小若干土著部落,其中雅隆部落的鹘提悉补野"以天神而为人主,伟烈丰功,建万世不拔之基业焉"[①]。这时的赞普实际上相当于部落长,与汉文两《唐书》《吐蕃传》所记"雄强丈夫"意义大致差不多。依《王统世系明鉴》等书,其后又有天墀七王、上丁二王、中累六王、地岱八王、下赞三王和人间五王。

① 《唐蕃会盟碑》(六),《吐蕃金石录》,文物出版社,1982年,第43页。

大约在隋唐易代之时(公元600年左右),雅隆部落中出现了一位伟人囊日松赞(nam-ri-srong-btsan),他是吐蕃社会从部落组织向王国政权过渡过程中的著名领袖人物。在他执政期间,雅隆悉补野部已成为一个强大的、具有吸引力并有团结其他邻近部落能力的大部族中心部族。悉补野部用结盟、征讨和租税等办法,而以武力为主依次征服了周围的苏毗等大小数十个部落,雄据一方。然而,一批贵族反对他的扩张活动,将其毒死,分裂的危险迫在眉睫,形势岌岌可惧。囊日松赞之子——松赞干布(srong-btsan-sgam-po,? —650),便是在此生死存亡的关键时刻,登上赞普大位,开创显赫政绩。

在松赞干布执政的27年中,戡平内乱、定都逻些(今拉萨)、扫平诸羌、安抚四境、确立制度、制定法律、创造文字、引进佛教;和亲唐朝、通好天竺,为吐蕃王朝的繁荣强盛打下了坚实的基础。雅爱唐风、虚心学习,尽量模仿唐朝的典章,把部落联盟与文官制度结合起来,设置了各级机构,任命部落头人充任各级官员;又创造了一整套完整的军事制度,把军事和地域、生产及血缘诸因素结合起来,组成了一支训练有素、战斗力强的军队。西部、北部和东北部的苏毗、羊同、附国、白兰、党项及吐谷浑诸部,陆续被吐蕃征服、兼并和消灭。到公元7世纪上半叶,吐蕃已完全统一了青藏高原各部,建立了强大的奴隶主专政的军事部落联盟。

政治上的大一统,促进了社会生产力的发展。松赞干布时,农业生产已有一定的水平,培育和引进了新品种,农作物以青稞、小麦、荞麦和豆类为主。在耕作技术上,采用“二牛抬杠”式的犁耕,掌握了浇灌排涝的技术。饲养的牲畜以牦牛、马、羊为主,亦杂有猪、狗等家畜。春夏逐水草而居,秋冬有专门的牧场。冶金技术亦有发展,已掌握了淬火和磨砺技术。还统一了吐蕃

地区的度量衡制，加快了农牧业产品的交换和贸易。

他还派遣大臣通米桑布扎(thon-mi-sam-bho-tra)去迦湿弥罗(今克什米尔)和南天竺一带学习梵文和天竺文，结合藏语特点，创制了藏文。从此吐蕃有了自己的文字，开始有了本民族的著作和译著，极大地推动了吐蕃各项文化事业的开展。

松赞干布以后，吐蕃赞普传 9 代。他们大多能继承祖先的事业并发扬光大。他们向西域进军，与中亚民族、突厥各族、大唐王朝角逐于丝绸之路；多次进兵青海，最后征服了吐谷浑；然后又动员全境的主要兵力，争雄西域。经过几代赞普的努力，通过东西两线(东线经吐谷浑、白兰故地、柴达木、阿尔金山，过鄯善、且末而入西域；西线经羊同、勃律、护密，过葱岭而入西域。)的包围，在咸亨元年(公元 670 年)，吐蕃第一次占领了西域的安西四镇，此后的 170 多年间，整个西域都在吐蕃手中。吐蕃在西域设置了大行军衙(khrom)，统一指挥各路兵马；置"通颊"(mthong-khyab)管理新占民户，开阔了吐蕃崭新的军、政齐头并进的局面。吐蕃在西域留下了大量的遗迹，近百年来陆续发现的吐蕃简牍就是其中之一。

吐蕃与唐朝在西域展开了激烈的角逐，吐蕃实行的"联胡抗唐"政策获得了成功，突厥、大食、南诏等先后与吐蕃或结盟或联姻或通使聘问。安史之乱使吐蕃得以乘隙而东，相继攻占了瓜、沙、甘、肃、河、湟、凉、秦和河西、陇右，甚至在公元 763 年还曾一度占领了唐都长安。十几天后，吐蕃兵力陆续后撤，但在秦、陇一线，却与唐朝展开了长达几十年的对峙。此进彼退，犬牙交错，吐蕃军队和人民得以和内地汉族有大幅度的、极广泛的和长时期的接触往来。敦煌石室所藏的吐蕃占有敦煌时期留下的大批藏文文书便是这一时期珍贵的文物和历史见证！

总之，吐蕃时期是藏族历史上建树辉煌、奴隶制文明空前繁

荣的时期。无论是立法组军、经济文化、典章制度、宗教哲学、艺术歌舞等都达到相当的高度，使僻处西部的小邦顿成煊赫一时的强藩。我们在此利用敦煌吐蕃文书来剖析、介绍吐蕃文化，可以看出藏族人民对祖国文化乃至世界文化的贡献，是我国各族人民共同创造的丰富多彩的中华文化的组成部分。

二、敦煌吐蕃文书

敦煌文献中除大量的汉文文献外，还有若干民族文字，诸如婆罗谜文、佉卢文、回纥文、西夏文和藏文的卷帙。其中又以藏文文献比重最大(7000 卷左右)，材料最多，内容最为丰富。这批藏文文献都是吐蕃时期的遗物。遗憾的是这些吐蕃文书绝大多数被法人伯希和(P·Pelliot，1878—1945)和英人斯坦因(A·Stein，1862—1943)窃运海外，分别收藏在巴黎国家图书馆和伦敦印度事务部图书馆(后改归大英博物馆、图书馆)。在法国的那部分，由拉露女士(M·Lalou，1890—1967)以毕生之精力编成3 本目录，分别在 1939 年、1950 年和 1961 年出版。原件藏于巴黎国家图书馆。目录名称是《巴黎国家图书馆收藏的伯希和搜集的敦煌藏文写本清册目录》。其中第 1 册：自 1—849 号；第 2 册：自 850—1282 号；第 3 册：自 1283—2216 号(M·Lalou：Inventaire des Manuscrits Tibetains de Touen-Houang. Conserves a la Bibliotheque Nationale, Fonds Pelliot Tibetain, Paris. I、1939；II、1950；III、1961。藏在英国的一部分，由比利时人威利布散(Vallée Poussin)在旅居英伦期间把它编成目录，直到 1962 年才得以出版，题名为《印度事务部图书馆所藏敦煌古藏文文献写本目录，附：榎一雄译汉文目录》(Louis de la Vallée Poussin：Catalouge of the Tibetan-manuscripts from Tun-huang in the India

Office Library with an appendix on the Chinese Manuscripts by Kazuo Enoki,1962)。非常令人遗憾,吐蕃历史文书原是一个完整的卷子,被人为地分裂为两件。两卷合起来全长为 4.34 米(巴黎部分长 0.70 米,伦敦部分长 3.64 米),宽 0.258 米。于道泉教授 20 世纪 30 年代初就致力于藏学研究,在巴黎大学师从巴考教授(J·Bacot,1890—1967),研讨古藏文,曾与拉露女士同班,希望对于探索敦煌古藏文文书作出贡献。后来当他在伦敦印度事务部提出为中国复制有关藏文文书资料时,受到管理人员小翟尔斯(中文名叫翟林奈,L·Giles)的百般阻挠,搪塞敷衍,推托缠磨,最后没有任何结果,抱恨归来。中华人民共和国建立后,国际藏学界对我们敞开了大门,中国人这才能对藏文文书有一个通盘的了解,有计划地进行探索。

(一)历史文书

我们首先对敦煌的吐蕃历史文书翻译、注解和研究(P.T.1288、1287、1286 等),提供了论证吐蕃社会是奴隶制的重要材料。历史文书按其内容分为 3 部分:

1、吐蕃大事纪年

起自狗年(唐高宗永徽元年,庚戌,公元 650 年),终于猪年(玄宗天宝六年,丁亥,公元 747 年),合计 98 年。下面又根据伦敦所藏 S.8212(187)号的卷子补充,起自羊年(玄宗天宝元年,癸未,公元 743 年;年代残阙),终于猴年(代宗广德二年,甲辰,公元 764 年;年代亦残阙),共补充出 21 年。其中又有 4 年重出,实际总数为 115 年。这 100 多年中吐蕃一侧记载的大事,悉备于中。藏人自行记录的这份珍贵的《历史文书》,是有关藏事的第一手资料,对于汉文记载可起到纠谬、补阙和印证的作用。如关于赞普墀芒伦的薨逝年代,《通鉴》载:

调露元年(按:己卯,公元679年)二月,壬戌,吐蕃赞普卒,子器弩悉弄立,生八年矣。(《资治通鉴》卷二〇二,《唐纪》卷十八)

《册府元龟》载:

调露元年,十月,吐蕃文成公主遣大臣伦塞调旁来告丧,并请和亲,帝不许之,遣郎将宋令文往吐蕃会赞普之丧。(《册府元龟》卷九十九,《外臣部·和亲二》)。

看来,该赞普应卒于调露元年(公元679年),而告丧在次年的十月。可是在《册府元龟》的另一段记载中却又含糊起来:

裴行俭为吏部侍郎,仪凤中,高宗闻吐蕃赞普卒,而嗣未立,诏行俭为安抚使乘间经略之。行俭以赞普新立,复委政于钦陵,未有间隙,乃止。(《册府元龟》卷六六二,《奉使部·便宜》)

这里只说"仪凤中",不提具体年代,叫人犯疑。而在《大事纪年》第27节载:

及至鼠年(按:仪凤元年,丙子,公元676年)夏,赞普驻于"札"之鹿苑。冬,赞普墀芒伦薨于"仓邦那"。赞普子墀都松(按即器弩悉弄)继位于"折"之"拉垅"。

这一记载说明,赞普死于676年。接着,又记载:

及至牛年(按:仪凤二年,丁丑,公元677年),赞普父王之遗体隐匿于“巴拉木”。

及至虎年(按:仪凤三年,戊寅,公元678年),赞普父王遗骸隐匿不报,厝于“巴拉木”。……冬,为父王发丧。

及至兔年(按:调露元年,己卯,公元679年),赞普驻于辗噶尔。祭祀父王赞普之遗体于“琼瓦”。

这样,我们才清楚赞普墀芒伦确实死于仪凤元年(公元676年)。由于赞普新故,嗣君新立,政局不稳,根据政治上的需要,匿丧不报。直至仪凤三年(公元678年)冬,才公开发丧。调露元年(公元679年)才将遗体运至故都琼瓦,进行公开的正式祭祀。唐朝官方当初并不了解这些情况,只将公开发丧的时间记为薨逝的时间。后来,宋令文到了吐蕃参加会葬典礼,大致了解到实情,又不便于明载,所以就支吾其词,作“仪凤中”了事。

2、吐蕃赞普传记

它包括历任大论的位序,共10节,举凡会盟、征战、颁赏、联姻一类大事,均有记载。还记录了民间传说、神话、轶闻和古代歌谣等口头创作,完全保留了古人行文的风貌,是十分可信的传记史料和文学作品。如在《赞普传记》第4部分载:

后,南木日伦赞执划地界之鞭分勋臣,赏赐娘·曾古者为念·几松之堡寨布瓦及其奴隶一千五百户。赏赐韦·义策者为线氏撒格之土地及墨竹地方奴隶一千五百户。赏赐农·准保者为其长兄农氏奴隶一千五百户。赏赐蔡邦·纳森者为温地方孟氏堡寨、奴隶三百户。

根据这些，再结合其他材料就确定了吐蕃是奴隶制社会，而各部落之间的联盟是加强政治、军事同盟的纽带。关于盟誓，《新唐书·吐蕃传》云：

> 赞普与其臣岁一小盟，用羊、犬、猴为牲；三岁一大盟，夜肴诸坛，用人、马、牛、驴为牲。凡牲必折足裂肠，陈于前，使巫告神曰："渝盟者有如牲。"

《旧唐书·吐蕃传》所载大致相同，录了一则盟誓时的咒词："尔等咸须同心戮力共保我家，惟天地神祇共知尔志，有负此盟，使尔身体屠裂，同于此牲。"

在《历史文书》中对盟誓又有比较完整的记录，在《赞普传记》第4部分载：

> 伦赞赞普与伦果尔兄弟二人同娘·曾古、韦·义策、韦·梅囊、韦·布策、农·准保、蔡邦·纳森等六人盟誓，誓词云：自今而后，定将森波杰弃于背后，定将悉补野搂于胸前，决不背叛悉补野赞普，决不使其丢脸，绝对保守秘密。决不把外人当自己人，决不三心二意，决定要英勇献身，决定要拼命忘己，决定要听从赞普命令，决不受他人甘言诱骗，(若有违者，即为违誓。)如此盟誓。……
>
> 赞普墀伦赞乃发布命令。改岩波之地名为彭域。娘氏、韦氏作歌以纪其事。歌曰：天神来至人间，伦赞伦果尔系出世天神，天神来至人间。枭鸟已为鹫鹰所杀，是蔡邦纳森所杀，真正的人主已登大位，真正的鞍鞯已备马身，令人欣羡有如坐在膝上(稳妥可靠)，像小羔羊产在怀中(美好吉祥)。

> 此后，岩波地方之民庶以及韦·义策等人乃上赞普号。云：政比天高，盔（权势）比山坚，可号南木日伦赞（天山赞普）。

更为重要的是，在《大事纪年》中，记载了140多年的逐年会盟的事实，包括会盟的时间、地点、主盟的人、解决的问题(战争、和亲、田猎、税赋、官员任免等)。这使我们对于盟誓的背景和内容均有较透彻的了解，有助于确定吐蕃是军事部落联盟的奴隶制政体。

3、吐蕃赞普世系及各小邦邦伯、家臣表

该材料经巴黎大学藏文教授巴考、杜散和英国牛津大学教授托玛斯(F.M.Thomas)3人共同协作，锐意钻研，中间得到藏族学者——《丁香帐》(li-shi-gur-khang)一书的重编者噶钦顿珠(ka-chen-don-grub)先生的帮助，前后往复达15年之久。1940年，在巴黎出版了名为《敦煌本西藏历史文书》一书(Documents de Touen-Houang Relatifs à L'histoire du Tibet, Paris, 1940)。该书的出版，将西藏史的研究推进到一个新的境界，成为研究藏族古代历史、语言和社会的最有影响的著作之一。于道泉教授1948年回国时，将此件带回，嘱托我译出，终于使这份珍贵的文献资料为国人所知！

该卷详细地列出了吐蕃王朝建立前各个地方势力分裂割据的状况：

> 在各个小邦境内，遍布一个个堡寨，任小邦之王与小邦家臣者其历史如下：象雄阿尔巴之王为李聂秀，家臣为"琼保·若桑杰"与"东弄木玛孜"二氏；娘若切喀尔之王为藏王兑噶尔，其家臣为"苏"与"囊"二氏；努布境内林古之王为努

布王斯巴，其家臣为“苗乌”与“卓”二氏。

……

在此之前状况，当初分散（不统一）局面即如此说，古昔各地小邦王子及其家臣应世而出，众人之主宰，掌一大地面之首领，王者威猛，相臣贤明，谋略深沉者相互剿灭，并入治下收为编氓，最终，以鹘提悉补野之位势莫敌，最为崇高。神灵降罪民庶为诸侯混战彼此争夺矣！

（二）经济文书

敦煌藏文卷子里有丰富的经济文书，各种契约、书函等，反映了敦煌一带的经济发展状况。P.T.997号是一份《榆林寺庙产牒》，详细地列举了瓜州著名的榆林大寺所属的寺庙财产和民户。P.T.1297记述了宁宗部一位名叫夏孜孜的向沙州著名大寺永寿寺借粮的详情：

宁宗部落之夏孜孜因无种子及口粮，濒于贫困危殆，从永寿寺三宝与十方粮中，商借麦及青稞八汉硕。还时定为当年秋八月三十日，送至永寿寺之掌堂师与沙弥梁兴河所在之顺缘库中。到时不还，或单独出走，借一还二。即或从孜孜家中牵走牲畜，抄去衣服用具，径直从团头手中夺走也无辩解，更无诉词。若孜孜不在，着其子夏冲赍照前项所述交来。中证人王悉道和周腊赍盖印，同时，孜孜自愿承担，印章加签字。（下有圆形印章四枚）

敦煌一带久经战火，生产受到严重破坏，非短时间休养生息可恢复。吐蕃占领该地后，社会虽然已基本稳定，但生产和生活却只能按照传统方式在原有轨道上进行，出现借粮度荒的现象

在所难免。敦煌佛寺利用救灾之际,扩大了自己的影响,成为民间借贷中心。寺庙贷出的粮食均未见有利息的记载,足见吐蕃时期寺庙经济特点。贷粮人有“论嘘律藏卜”、“沙弥贝扬”、“论绮力赞”、“论诺卜赞”等有身份地位的吐蕃人,甚至连赫赫有名的洪辩大师(即《大唐沙州译经三藏大德吴和尚邈真赞》P.T.4660—25 和 P.T.2913 文书中的主人公),官居僧统之职也曾借贷。大概是和借粮无息,人们乐于利用这些粮食有关。文契中出现的部落名称有“宁宗”、“阿骨萨”等,证明在瓜沙一带部落制度已经成为社会上公认的组织结构。契约中没有出现银钱借贷,可能和瓜沙陷于吐蕃后唐币不流通,民间只能以粮食作为交换手段。这与汉文文书中大量出现的“便麦”、“便粟”的契约相一致。

我们还可以再列举一些经济文书:P.T.1111 是一份有关瓜沙地区的粮食库存及开支清单,P.T.1203、1104、2127 均为民间借贷文书,P.T.1086 猪年购房基契,P.T.1094 鸡年博牛契,P.T.1297 虎年借马契,P.T.1096 鸡年制匾契,P.T.1297 收割青稞雇工契。

对以上文书的深入研究,大致能勾勒蕃占敦煌时期的经济关系和状况。

(三)法律文书

我们接着对吐蕃的法制文书(P.T.1071、1073、1075 等)进行综合研究,内容基本上是就狩猎伤人和纵犬伤人赔偿命价及盗窃追赔来标明尊卑贵贱的定级差别。如 P.T.1071 狩猎伤人赔偿律规定:

大尚论及其祖、父诸人或因狩猎射箭相伤,及上述尚论

人等,被尚论瑟瑟告身者以下、平民百姓以上之人,因狩猎而射中之处置律:大论、大囊论、赞普舅氏任平章政事之职者、任大论助理者等四种大尚论,其本人、其祖、其父,为箭所伤害,赔偿命价相同,这些命价相同之人,若彼此因狩猎而被射中,或者这些尚论,为瑟瑟告身以下,颇罗弥告身以上,以及和他们命价相同之人,因狩猎而射中,无论丧命与否,放箭人发誓非因挟仇而有意射杀,可由十二名公正且与双方无利害关系的担保人连同事主本人十三人,共同起誓。如誓词属实,其处置可与《血亲复仇律》相同,不必以命相抵。查明实情,系被箭射死者,赔偿(银)一万两,交受害者一方与告密知情人平分。若无告密人,一万两全归受害人一方。中箭者如未身亡,赔偿五千两,由受害人和告密人平分。若无告密人,五千两全归受害人。如射中他人,进行抵赖,不予承认,或谓"此箭非我所射",无论中箭人身亡与否,其处罚与《血亲复仇律》同对待。

大尚论本人和与大尚论命价相同之人,被尚论银告身以下,铜告身以上,或者其命价相同者因狩猎而射中,无论丧命与否,放箭人发誓非因挟仇有意射杀,可由担保人十二名,加上事主本人十三人,共同起誓。如誓词属实,其处置可与《血亲复仇律》相同,不必以命相抵。否则,被害人身亡,则将杀人者处死,并绝其后嗣;其全部奴户、库物、牲畜,均归被害人与告密人平分;若无告密人,奴户、库物、牲畜全归受害人。绝嗣之家,其妻室有父归其父,无父归其兄弟近亲。如中箭人未身亡,则赔偿银五千两,交受害人与告密人平分。若无告密人,则全归受害人。

可见因社会地位不同,赔偿命价就不同。从此我们清楚了

最早的法律形式，由血亲复仇（thong-myis）到命价赔偿（stongs），应该是一个历史的进步，这说明了社会地位的差异及阶级的逐渐出现，对于后来形成六法、十善法、十三法等法律起了基础和借鉴的作用。

反映蕃占敦煌一带法律关系的诉讼文书，在敦煌卷子中为数不少。P.T.1077 是一位名叫“都督”（或有都督头衔）的人，与另一位名叫“朗绮布”的人争夺一名退浑女奴的诉状。P.T.1297 为放牧羊群入田之诉状及判词；P.T.1096 为亡失马匹纠纷之诉状；P.T.1084 为博牛纠纷诉状等。一系列诉状的出现，说明敦煌社会已趋安定，人们之间的纠纷靠法律解决，不再凭借武力巧取豪夺。吐蕃在敦煌一带也尽量完善法律制度，去应付在本土从未出现的各种民事、刑事纠纷。

（四）民族关系文书

当吐蕃军队大幅度东下，与东部的吐谷浑、党项、回鹘、汉人等进行了大面积广泛的接触，在敦煌卷子里也有明显的反映。

1、吐谷浑文书

1926—1927 年，英国学者托玛斯先后发表了两篇关于吐谷浑的论文（《新疆[①] 的阿柴》，载《皇家亚洲学会杂志》，1926 年；《有关中国新疆的藏文文书 I：阿柴》，载《皇家亚洲学会杂志》，1927 年）。在后一篇论文中，作者辑录和译注了有关阿柴的古藏文资料（即《吐谷浑（阿柴）纪年残卷》），其内不仅有《敦煌本吐蕃历史文书》大事纪年内的阿柴资料，也有新疆米兰等地出土的藏文简牍内的有关资料，这些资料具有很高的价值。1948 年韩

---

① 新疆原文作“东土耳其斯坦”。

伯诗(L.Hambis)发表了《说吐谷浑》[1] 一文。作者引用伯希和编号 1283 藏文卷子中的“va-zha”,论证藏文中的阿柴即吐谷浑,对伯希和的观点作了补证。1951 年托玛斯又出版了《关于新疆的藏文文献 II》,对“阿柴”的藏文资料再次引证。此后,国内外藏学专家纷纷撰文对这份编号为 P.T.1283 的残卷进行研究,基本认为这是一份按编年形式记述吐谷浑历史的文献,对于了解唐蕃关系、吐谷浑的历史均有重要意义。如它补充了公元 663 年吐蕃灭亡吐谷浑之后,采取何种方式统治吐谷浑诸部的史实。过去人们根据敦煌遗书中一些片段的汉藏文书,推测吐蕃占领吐谷浑之后,保存了原来吐谷浑政权的形式,设“吐谷浑王”统治各部,成为其属国。在残卷里云:

> 此冬……莫贺吐浑可汗娶……之女……
> 为妃,至此吐谷浑(va-zha)王选妃之事完成……
> 蔡牙咄到来。此后,母后与可汗及侍从、吐谷浑大尚论……
> 浑可汗于行宫娶慕登阿里拔(mug-lden-ha-rod-por)之女慕(mug)……
> 浑可汗娶属庐·东热孔孙(stong-re-khong-zung)之女为妃……

于此我们知道,吐蕃所立之吐谷浑王,是与吐蕃王室联姻,且自称“甥”的一支,作为吐蕃小邦王子而存在。残卷中吐蕃公主墀邦之名总在可汗名字之前,地位远在可汗之上。除吐蕃所立的“莫贺吐浑可汗”外,汉文史籍记载了其他一些在吐谷浑故

① 载《亚洲杂志》,1948 年。

地活动的吐谷浑王子,① 这些王子可能均为莫贺吐浑可汗所统并隶属于吐蕃。此外,残卷还揭示了公元 710 年唐金城公主由青海吐谷浑地入藏的史实,在一定程度上澄清了学者由于缺乏资料而对唐蕃、蕃浑关系的种种猜测。

2、回鹘和北方民族文书

P.T.1188 是一份登里回鹘可汗发出之盖印告牒:

> 授予:悉董那旺论。该员内府长官,其祖先曾攻克朵喀尔城堡,先后为王施政,广事裨益功德,并真正做到:南北东西征战,不惜人马。由此利益之功德,殿下十分满意,按所立德业,令与会议事,委任以乌浒尔伊南几"于迦"之职。天复七年,阴金兔年(辛卯)春季正月十五日,发自金门正殿盖印,授予悉董那旺论。

这份告牒反映了公元 9 世纪中叶,吐蕃的势力已经退出敦煌及河西的历史舞台,但藏语文仍被甘州和于阗一带使用的情况。匈牙利藏学家乌瑞(G.Uray)在检阅了 18 个吐蕃文书后也得出了同样的结论。吐蕃在占有整个河西走廊、西域垂百年,设府置官,驻军戍守,抚辑流亡,编定部落,工农商贸文化宗教等极为复杂,但藏语文却得到了广泛的使用。从浩瀚的敦煌藏文文书看,当地通晓藏语的僧侣和文士为数不少,而且,从吐蕃本地迁来的随军部落与胡、汉各族共处,具备了使用藏语文的基础。所以,尽管作为统治者的吐蕃官吏和行政机构、军事堡垒早已烟

① 《册府元龟》卷三五八和《旧唐书·王难得传》记述了天宝七年(公元 748 年)唐陇右节度使哥舒翰率王难得等击吐蕃于积石军(今青海贵德西),"擒吐浑王子悉弄恭及子婿悉颊藏"。

消云散，但是，文化的因素却长久地存在，非一下子能消除。

P.T.1283 卷子藏文原题是《北方若干国君之王统叙记》，有很多关于回鹘突厥部落的资料。如对突厥十二部的记载：

> 在其上，有突厥默啜(vbug-chor)十二部
>
> 王者阿史那部(rgyal-po-zha-ma-mo-ngan)、颉利部(ha-li)、阿史德部(a-sha-sde)、舍利突利部(shar-du-livi)、奴剌部(lo-lad)、卑失部(par-sil)、移吉部(rngi-kevi)、苏农部(so-ni)、足罗多部(jol-to)、阿跌部(yan-ti)、悒怛部(he-bdal)、葛逻歌布逻部(gar-rga-pur)
>
> 诸小部落中无国君，胜兵 6000 人……

除此之外，该卷还介绍了在亚洲北部的许多国家和民族的社会风俗和社会习惯，如奚人、高丽人、吃狗肉部落和住在树上的林中部落等，卷子叙述道：

> 在"奚"人之东，突厥人称之为貊勾丽，汉人称之为高丽。上东地方权臣名为羌冲齐者之辖区。高丽境内之人，上颏垂于胸口，食人肉。将父母年迈者及其他老迈之人，裸裎杀死。
>
> 其东，名为蛮子百济部落，其人平素不着衣衫。
>
> 其南，有人如鱼，恒居于水中。
>
> 再南，为蛮人，肌肤黎黑，眼白，头发有如水马鬃毛，丛丛杂乱。而善游如鱼。

上述有趣的记载引起了国际藏学诸多大家的注意，巴考、聪果尔(B·Csongor)、克洛松(G·Clauson)、韩伯诗(L·Hambis)、李

盖提(L·Liget)和森安孝夫等学者都对此进行了解读和分析,写了专门研究的文章。我们就该卷所涉及的北方和东北民族的情况有不同意见,作一番考释后,也写了一篇文章,发表在《敦煌学辑刊》(第二集)上。

3、辖区内与汉人关系文书

吐蕃人占领河西走廊后,用自己的部落制来改造东部地区的原来的乡社制度,东部各族部很不适应,在生产发展上也明显是个后退。敦煌 P.T.1083 卷子载:

> 亥年春,大论于陇州军帐会议上用印颁发之告牒:
>
> 兹举唐人二部落使禀称:"此前,沙州汉户女子每为吐蕃、孙波(部落)及个别尚论以婚配为名,抄掠而去,(实则)多沦为奴婢。凡已属赞普之民均已向上峰呈报,不得随意抄掠。应如通频之女子,不予别部婚配,而允于部落内部婚配。"云云等情,据此,(迩后)不准无耻之辈持印牌前来择配,而允其自行择偶。

敦煌 P.T.1085 卷子载:

> 辰年冬十一月上旬,亨迦宫用印颁发之告牒:
>
> 令下沙州节儿:……
>
> 据沙州二唐人部落之民庶禀称:"沙州每年定期向宫廷及大行军衙交纳年贡礼品'冬梨'一次,王廷虽已拥有果园多处,但仍要增加(年贡)。以往,蒙圣神王臣之恩典,我等蛮貊边鄙之民户,每户修筑一座果园,且从未交纳年贡礼品及岁赋。(如今)节儿长官等经常不断欺压掠夺乃至霸占(果园)。为今后不再发生掠夺、侵占民庶果园事,恳求颁布

一严诏令,并赐以金印告牒"云云等情,据此,大尚论以下恐热,论腊藏悉通均用印并摁指印颁发如上。

从此我们可以看出当时在吐蕃的统治下民族关系的紧张情况,唐人不得不委曲求全,艰难地活下去,而吐蕃原有的部落制也不得不作若干修改和松动。P.T.1088有关于吐蕃瓜州节度衙的记载;P.T.1099提到了"瓜州将军"(kwa-cu-dmag-pon);P.T.2449《祈福文》出现了"瓜州新节度使";P.T.2991《莫高窟素画功德赞文》有"瓜沙境大行军都节度衙"的记载;S.542《沙州诸寺丁壮车牛役簿》也有"瓜州节度"。而吐蕃本土是没有这种官职的,之所以在河陇地区设置节度使,就是为了更好地管理河陇一带各地的军事与民政事务。错综复杂的民族关系,决定了吐蕃也必须采取一种更有效、更积极的管理模式。于是,藏人、汉人和党项人等统一在新的制度下共同生活,就在吐蕃统治的政治局面发生变化以后,河西走廊的民族关系又发生了新的令人鼓舞的组合。

4、南诏及南方民族文书

P.T.1288大事纪年反映了吐蕃向南诏地区的扩张:

及至兔年(按:中宗嗣圣二十年,太后长安三年,癸卯,公元703年)冬,赞普赴南诏,攻克之。

及至龙年(按:中宗嗣圣二十一年,太后长安四年,甲辰,公元704年)冬,赞普牙帐赴蛮地,薨。

为了和唐朝争夺南诏,赞普客死异乡,是吐蕃历史上的一件大事。P.T.1287赞普纪年则描写得更为详细:

> 南方之东(下)部,南诏地面,有谓白蛮子者,乃一不小之酋长部落,赞普以谋略封诏赐之,南诏王名阁罗凤者遂归降,前来致礼,赞普乃封之曰"钟"(弟),民庶皆归附庸,(吐蕃)地域,增长一倍。以南诏王降归吐蕃为民之故,唐廷政权大为低落,且极为不安。而南诏王而论,彼承事唐廷,忽转而以唐为敌,献忠诚归顺于吐蕃赞普墀德祖赞之驾前,其所陷唐廷之土地、城堡一一均献于(赞普),临阵交战时,捉拿唐人有如屠宰羔羊一般。
>
> 后,阁罗凤之大臣名段忠国者,来至赞普墀德祖赞之帐前,在庞塘大殿之中,致礼示敬。时,赞普君臣引吭而高歌……

当时在今云贵高原上的错综复杂的唐、蕃和南诏三角关系,确实影响和左右着公元8—9世纪的中国政局。敦煌文书有所反映,实属情理之中。文书还记载"使白蛮来贡赋税,收乌蛮归于治下"①。

(五)职官制度文书

1、官制文书

敦煌P.T.1089号是关于吐蕃官制的文书。拉露女士于1955年在《亚细亚学报》上发表了全文译解,题作《8世纪大蕃官员请求复职表》,国内很少见到。日人山口瑞凤先生在1980年用日译文发表《吐蕃支配时期的敦煌》(收录在敦煌讲座《敦煌的历史》第4节),对P.T.1089号卷子作了详细的分析,逐一译出

---

① 陈楠:《吐蕃与南诏及洱河诸蛮关系丛考》一文(载其专著《藏史丛考》)大致梳理了吐蕃与南方各民族的的关系。

官称，有很大的参考价值。《西藏研究》1987年3期发表了汶江对P.T.1089汉文全译文。我们认为该卷应该是5份关于职官、品级、人事安排方面官方档案文书的登录件。其划分如下：1—20行为第一部分，21—33行为第二部分，34—43行为第三部分，44—72行为第四部分，72—84行为第五部分。

本卷材料印证、澄清了《唐蕃会盟碑》参盟官员的品级记录和两《唐书·吐蕃传》中关于吐蕃职官制度的记录，可以比较清楚地辨析吐蕃的职官系统主要分为中央和地方两大体系。中央官员分贡论系统，主管议政、判事和主兵；囊论系统执行诏命、财政、统计、民事以及王室的生活供应（行政）；喻寒波系统管审议、纠察和司法。地方官员有总管型的"节儿"（或称"节度使"）、观察使，也有负责具体民政事务的营田使、水监、税监等，还有主管军政事务的镇守官、都督、军官等。[①]

2、兵制文书

从吐蕃文书中，我们可以了解当时吐蕃所辖地区中，共有4茹（后为5茹）和61个东岱（军事部落）。茹设茹本（ru-dpon），为一个方面的最高指挥官，由当地最大的氏族贵族担任，下设副职和文书。东岱（stong-sde）意为"千户"或"千人之队"，每一茹按定制分为10个东岱。其中包括1个直属东岱，也称为禁卫军东岱和1个小东岱，是机动队伍。领导东岱的指挥官称为"东本"（stong-dpon），由氏族显贵世袭。从敦煌文书的许多材料看，吐蕃在占领河、陇一带后，在东岱下，又分出了若干"将"。将设将头（见S.4577），每一部又左右各十将（见S.3387）。早期的氏族组织很自然地与军队结合起来，成为吐蕃很有特色的以

① 详细情况请参阅拙著《吐蕃职官考信录》，《中国藏学》1989年第1期；该文也收入本书中。

氏族集团为基础的"全民皆兵制",氏族成员有义务和责任维护部落联盟,雪球越滚越大,吐蕃王朝成了一个庞大的军事部落联盟。由这些军事部落组成吐蕃的军队,十分强悍、所向披靡,成为唐王朝的劲敌。他们曾问鼎中原,逐鹿九州,在丝绸之路上驰骋,争夺安西四镇,甚至于唐代宗广德元年(公元763年)一度入据长安。对于这样的军旅内部结构和部落的关系以及政治上的发言权,我们是在敦煌文书中得到明证的,并据此写了篇《吐蕃兵制考略》①。

(六)占卜文书

敦煌藏文写卷中有相当一批关于占卜的文书,巴黎法国科学院西藏中心和巴黎国家图书馆东方手稿部合编的《敦煌藏文选集》第一、二集中属于占卜类的就有P.T.55、127、239、351、1043、1045、1046、1047、1051、1055、1134、1194、1289以及在英国伦敦印度事务部所藏的韦利布散(Valièe Poussin)编号为S.T.730、731、732、733、734、735、738、739、740、741、742、743、744均为占卜类文书。这些占卜卷子引起了不少国内外学者的注意。

P.T.1047号写卷是一份卜辞的记录,全长400行,存192个段落,每一段就是一次占卜的判词。这个卷子可能是192次占卜的记录,当然也可能是流传在巫师口中的卜辞,以后统一落笔的。卜骨是用羊胛骨,钻孔、烧灼,来观察裂纹,或者听其破裂之声来断吉凶。问卜的内容必须告知巫师,由巫师根据占卜的结果予以回答。

192例中的第8例,是由吐蕃大相邦色苏孜问卜,卜问结果

---

① 《中国史研究》1986年第1期,该文也收入本书中。

如下：

邦色苏孜问社稷，二十次皆为“则木巴约档”（一种卦象），吉。三代人与国王、社稷、兴旺；其后，社稷衰败。或，人神不悦，引来魔怪、妖精、瘟疫、厉鬼等。国王与尚论生命危险，凶。

这位邦色苏孜，出身于后藏的琼保一族，曾起兵响应悉补野家族，在建立吐蕃王朝中立过功。他曾“杀后藏小王马尔门，以其首级来献”，与松赞干布的父亲伦赞赞普结成联盟，赞普以后藏2万户作为赏赐回赠了他。以后，在吐蕃的奴隶主军事部落联盟政权中担任大相，又曾“告发蒙氏温布谋逆”，再立新功，权势煊赫。由他出面问卜，也就理所当然了。

第9例，是卜问出征的军事行动：

若引劲旅出征……劲旅能取胜一次。

这说明，吐蕃王朝在军事行动前必先卜问，决其吉凶，然后根据结果来决定行止。

第16例，更有实际意义：

邦色苏孜与当聂闷忠心耿耿于赞普驾前，卜问：如向李迷聂征讨，能否获胜？得此卦辞：以后，属地将扩增一倍，途中遇大财运，大吉。卜问个人、亲属生命安危，问敌人是否来犯，均吉。惟求事缓成。

这是吐蕃王朝一次重大的军事行动——“征讨羊同”之前的

卜问结果。李迷聂是羊同国小王,吐蕃曾以王女妻之,通过婚姻关系结成联盟。后来,为了扩大自己的疆域,或者别的原因,提兵将其消灭。《历史文书》大事纪年和赞普传记均有载。

写卷 P.T.1055 号卷子是用铜钱占卜的卜辞记录,已残,存 94 行,内存 9 个卜例。卜具是 12 枚铜钱,取其字与幂两面的奇偶数,掷 3 次,成卜,以检视吉凶。这种方法跟彝族的筮占法基本相同。卜问的内容大多是涉及家庭、个人的生产、生活上的问题。如外出的人平安与否?生病的人能否痊愈?婚姻是否适宜?有无妖魔鬼怪的侵害?能否遇到财源?等等。如第 8 例:

> 十个铜钱为"字",其余为"幂"。属于"火土",身无病,生命平安,吉;办事能成;求见、求事能成;盖房、成亲,吉;病人无须服药能愈;官司迅速能断;丢失财物难以寻获;搬迁无危险;出行者一时难回,中。

这都是一些与社会生活密切相关的问题。这种卜辞使用的面更广一些。

《旧唐书·东女传》描写了其国的鸟卜:"(东女国)其俗每至十月,令巫者赍楮诣山中,散糟麦于空,大咒呼鸟。俄而有鸟如鸡,飞入巫者之怀,因剖腹而视之,每有一谷,来岁必登;若有霜雪,必多灾异。其俗信之,名为鸟卜。"美籍德国语言学家劳费尔(Berthold Laufer,1874—1934)根据 P.T.1045 号卷子,为吐蕃人的鸟卜写出一篇著名的论文《Bird Divination》,引起轰动。我们曾在他的文章之后做过一点补充。[1]

---

[1] 王尧、陈践:《吐蕃的鸟卜研究——伯字 1045 号卷子译解》,《藏学研究文集》,民族出版社,1985 年。

(七)伦理文书

接着我们对吐蕃的社会伦理(P.T.1283)长卷作了译解,全卷分印成33页,共达532行,可谓长篇大论。它是以对话形式来论述待人接物,应对进退,处理君臣、父子、师生和主仆乃至夫妻之间关系的绝妙文章。当然,这些"问"都是虚设的,可以说是明知故问,而"答"才是实质性的阐述。像这一类形式,古已有之,著名的屈原的《天问》就是一例。这种问答形式,能突出主题,引人入胜,又以兄弟相称,叙述一些有关社会琐事和社会关系的关目,当然给人以十分亲切的感觉。卷子可以帮助我们了解7—9世纪时吐蕃人的伦理思想和道德观念;同时,也为我们提供了一份了解当时社会风貌和阶级关系的材料。比方说,卷子的作者絮絮叨叨不厌其烦地提醒那些为官作宦的老爷们:

> 若为长官,应如虚空普照天下;应如称一样公平。(第五问)
>
> 为官公正,现时即于己有益,此为颠扑不破之理。若能不偏不倚,则谁能对之不钦佩折服?!(第六问)

同时,他也强调维护奴隶制度下的秩序:

> 主仆之间,官仆之间,老壮之间,行公正之法,谁不歆羡而称颂?!(第二十八问)

他在这里提出一个做人的标准,一个道德的规范:

> 做人之道为公正、孝敬、和蔼、温顺、怜悯、不怒、报恩、

知耻、谨慎而勤奋。(第十六问)

看来他把对上级、对同辈、对下级的各种关系都考虑在内了,并且还把这种伦理标准的良好后果描写得十分动人:

同心协力,不仅眷属和睦,行至何方亦相安无事。子与父同心,弟与兄同心,奴与主同心,妻与夫同心,仆与官同心,如此,则公正无误,齐心协力,大家皆得安宁。

事实上,这就是奴隶主阶级在建立了统一政权后所要求的"同心协力"! 此外,在文章中对于为富不仁者,颇不客气:

敬重正直穷人,应胜过富人;敬重(乞丐)应胜过盗贼。

把富人直截了当跟盗贼相提并论,倾向性很明显! 在夫妻和男女关系上,又有一套理论:

娶妻要选有财富与智慧者,若两者不可兼备,应挑选有财富者。

可见婚姻关系对统治阶级来说,是增加政治力量和财富来源的一种手段。[①]

---

① 该卷全文参见王尧、陈践编著:《敦煌吐蕃文书论文集》,四川民族出版社,1987年,第233—293页(藏文),第126—146页(汉译文)。该文也收入本书中。

(八)苯教文书

P.T.239中第1节描写了一种较为古老的苯教丧葬仪轨：

灵魂回向

为了消除缠绵心中的悲痛，做了个“仪轨故事中的飘帘”，像汉人屋子的飘帘那样置于显眼的地方。(这是)各种葬礼上的悬挂物，表示心情悲痛的悬挂物，(这是)饰有泥土妥善安放的灵像。

(但)依止神中之神三宝，不应将纯美汉绸浪费糟蹋，要用于作有益之布施。熏煨洁净的供神香烟，念诵对治神咒，以此功德，愿叫这个名字的死者获得彻底解脱，升入神变无量宫！叫这个名字的死者如果投于地狱，愿他不被(心坏)嗔怒执守地狱的夜叉捕俘！愿一切到地狱去的众生都被带到神变无量宫！愿一切地狱里的众生都得到救怙！叫这个名字的死者如果投胎到饿鬼趣，愿他不被一切饿鬼趣中的仇敌捕俘，愿一切饿鬼趣中的饥渴众生获得救怙！叫着这个名字的死者如果投胎到饿鬼趣，愿一切饿鬼趣中的仇敌……(此句与上句重复，当是衍文。据石泰安说，这一句在原件是被划掉的。但译者从复印件中，并未发现有划痕。——编者)叫做这个名字的死者如果投胎到畜牲顽愚之趣，愿他不被一切畜牲趣中的仇敌捕俘，愿一切(畜牲趣中的)众生获得救怙！叫做这个名字的死者如果投胎于人趣，愿他不被一切人趣中的仇敌所捕俘！愿一切人趣中的破灭之众得到救怙！叫这个名字的死者如果投胎于(非)天趣，愿他不被一切(非)天趣中的仇敌所捕俘，愿一切(非)天趣中的破灭之众获得救怙！愿一切三界众生都不被一切苦难之地的仇敌所捕俘，升入彻底解脱的无量宫！愿其亲友

眷属也都获得吉祥善妙之果。

即便是这种古老的苯教仪轨,也已经渗透吸收了佛教的部分经义,上述引文中的“六道”观念可为明证。再继续往下看:

温洛回向

依止三宝,发善愿,念善神咒,以此功德,愿叫做这个名字死去的人,不论投胎于何处,都不能被死鬼用各种鬼痛苦的凶器所捕俘,愿他去战胜阎王的魔鬼及一切三界中的敌人。

则是站在藏传佛教的立场去批判和取代苯教丧葬仪轨了,敦煌藏文写卷反映了苯教丧葬仪轨的佛教化过程。除此之外,P.T.1042 也是描写苯教丧葬仪轨的重要卷子,褚俊杰已将全文译出,刊在《中国藏学》1989 年第 4 期上。

(九)佛经文书

敦煌藏文文献里有大量的佛经文书,可以想见当时在河陇一带翻译佛经事业之盛!我们简单介绍一下相关卷册:

P.T.1257 是把当时已译成藏文的佛经,藏汉对照列在一起,并附有佛教专门术语。全文 103 行,共 638 组,与 P.T.1261 属于同一类型和同一时代的作品。

P.T.448 是《般若波罗蜜多心经》的藏文注音的汉文译本。这种汉藏两种文字对音本,又发展成为汉藏满蒙四体文字对音本。

P.T.1262 为一佛经的对音本残卷,仅有 4 行,41 个音节,与 P.T.448 属于同一类型的残本。这一类注音本对于研究当时的汉、藏语音极为重要。罗常培先生在完成他的著作《唐五代西北方音》一书时,主要就是依靠这一类对音资料的。

P.T.3301共145行,722组词和短语(内有3组是完全重复的词语)。李方桂教授考证此卷系《瑜伽师地论·菩萨地》汉藏对照语词。汉本是玄奘译,藏本是智军(ye-shes-sde)等共译。在他的基础上,我们也做了点补充。[①]

P.T.1123是为赞普墀祖德赞诵《无量寿经》功德发愿文,P.T.999是为该赞普缮写《无量寿经》卷清册。P.T.1001是一份记录尼众诵经的登录册,谁诵了什么经,数量多少,均清清楚楚地记录在案,如:

比丘尼化志,宁钟部落人,本名张氏玛宁,诵《分别解脱经》一百偈、《密严刹土品》七百二十偈、《梵网经》中《菩萨戒品》一百六十七偈、《稻杆经》一百二十偈,共念诵一千九百零七偈(应为一千一百零七,原文如此,照译——译者注)。另教念《八他胜罪》经。

比丘尼性空,宁钟部落人,本名阴氏宣宣,念诵《无垢经》一千七百九十偈、《梵网经》中《菩萨戒品》二百六十七偈,共念诵九百六十七偈(应为二千零五十七,原文如此,照译——译者注)。

比丘尼谛义,纥骨萨部落人,本名张太静,诵《分别解脱经》八百偈、《密严刹土品》七百二十六偈、《梵网经》中《菩萨戒品》二百六十七偈、《观音普门品》八十五偈,共诵一千八百七十八偈。

国内有《贤愚经》汉藏满蒙4种文字的译本,汉文本国内外

① 见拙著《敦煌本〈瑜伽师地论·菩萨地〉藏汉对照词汇考诠校录》,《敦煌吐蕃文书论文集》,四川民族出版社,1988年,第65—73页。

加起来共有 13 个卷号。而藏文本有 3 个卷号:S.T.217(勘同汉文本系第 23 品),S.T.218(勘同汉文本系第 24 品),P.T.943(勘同汉文本系 38—49 品)。

通过把藏汉(分别依据拉卜楞寺藏文刻本和金陵刻经处汉文本)两本综合比较,结果发现汉文共 69 品,藏文只有 51 品(或 52 品),藏文本阙译 18 品,而品次排列亦有参差。[①] 翻译该经的僧人管·法成,是 9 世纪活跃在河湟一带的藏族翻译家和佛教学者,关于他的事迹国内外许多专家已做过有益的探讨,不赘。

(十)翻译汉地和印度文学作品文书

1、《尚书》译书

松赞干布派遣豪酋子弟去长安学习,主要目的是为了学习唐朝的礼仪和典章制度,所以他们把汉文的典籍译为藏文也是自然之极的事情了。现在我们发现敦煌卷子 P.T.986 号是汉文《尚书》的译文。此文全卷共分 157 行,外 1 行是跋尾,这样共分 4 节,内容如下:

分　节	行　次	内　容	标　题
第一节	1—28	《泰誓》中	第二
第二节	29—67	《泰誓》下	第三
第三节	68—89	《牧誓》	第四
第四节	90—157	《武成》	第五
第五节	最后 1 行		《尚书》卷第六完

① 详细对照品次回目请参阅拙著《敦煌本藏文〈贤愚经〉及译者考述》,《九州学刊》1992 年 4 月 4 卷 4 期。

下边我们引用几行以示其风采：

……及至十三年春，行次洛水北岸(王作誓)，(从西方)聚集的人众，听我告诫之辞：(善人)虑及善事难成，故平日力行善事，永无懈怠……

汉文伪《古文尚书》中的对应部分是如下记载的：

……惟戊午，王次于河朔，群后以师毕会。王乃循师而起，曰：呜呼！西土有众，咸听朕言。我闻吉人为善，惟日不足；凶人为不善，亦惟日不足……

2、《战国策》译书

编号为 P.T.1291 的藏文写卷，是《战国策》的古藏文译本，晚于马王堆帛书而早于南宋姚宏、鲍彪注本。共 96 行，包括《魏策》的 6 篇，具体篇名如下：《田需贵于魏王》(《魏策二》)，《华军之战》(《魏策三》)，《秦魏为与国》(《魏策四》)，《王假三年》(《史记·魏世家十四》)，《秦王使人谓安陵君》(《魏策四》)，《魏攻管而不下》(《魏策四》)。

该卷的第一段藏文译文如下：

襄王薨，子哀王继位。哀王为政，以田需为相臣，颇得王之信任。智者惠子对田需说："你已为大臣，应该谦恭啊！比方说以杨树为例，横放着它，它也会生长。但是，如果一个人去拔它，它就不长了。十个人种杨树，只用一个人去拔它，它就不长了。十个人用合力去种植像杨树那样易于生长的树，只用一个人去拔的话，它就会不长。这究竟是什么

道理呢？这就是因为种植、生长比较困难，而毁坏它、拔除它却比较容易的缘故啊！如今，你被任命为大臣，得到大王的宠信，那些不喜欢你、一心想把你逐出大臣之位的人很多。所以，你要警惕啊！你要以大臣的规矩来约束自己啊！

相应的《战国策》原文为：

田需贵于魏王

田需贵于魏王，惠子曰："子必善左右。今夫杨，横树之则生，倒树之则生，折而树之又生。然使十人树杨，一人拔之，则无生杨矣。故以十人之众，树易生之物，然而不胜一人者，何也？树之难而去之易也。今子虽自树于王，而欲去子者众，则子必危矣。"

3、《史记》译书

我们再看看汉文经典的史学、文学名著《史记》中的一个最富于戏剧性的毛遂自荐的段落，是如何被译成藏文，又改编成吐蕃历史故事的。

《史记》卷七十六《平原君虞卿列传》中有一段令人传诵的美谈。原文如下：

秦之围邯郸，赵使平原君求救，合纵于楚，约与食客门下有勇力文武备具者二十人偕。平原君曰："使文能取胜，则善矣。文不能取胜，则歃血于华庭之下，必得定从而还。士不外索，取于食客门下足矣。"得十九人，余无可取者，无以满二十人，门下有毛遂者，前，自赞于平原君曰："遂闻君将合纵于楚，约于食客门下二十人偕，不外索。今少一人，

愿君即以遂备员而行矣。"平原君曰:"先生处胜之门下几年于此矣?"毛遂曰:"三年于此矣。"平原君曰:"夫贤士之处世也,譬若锥之处囊中,其末立见。今先生处胜之门下三年于此矣,左右未有所称颂,胜未有所闻,是先生无所有也。先生不能,先生留。"毛遂曰:"臣乃今日请处囊中耳。使遂蚤得处囊中,乃脱颖而出,非特其末见而已。"平原君竟与毛遂偕。十九人相与目笑之而未废也。

毛遂比至楚,与十九人论议,十九人皆服。

藏文 P.T.1287 号《赞普传记》第 4 章有一段:

后,于达保地方,有已编入编氓之民户谋叛。赞普(指松赞干布之父囊日松赞)与诸大论相聚而议降服达保王:谁人堪充任将军。时有名为参哥米钦(意为参哥氏大人物)者自告奋勇,应声而起,曰:"不才堪充此任!"琼保·邦色(大臣之一)曰:"尔往昔曾充任将军之职乎?若谓聪明俊哲之士有如毛锥,置于皮囊之中,尔出任悉囊纰巴(官名)一职,已经多年,吾未闻有人赞尔能胜此任者,尔实不堪当此大任也。"米钦曰:"众人未曾称美于不才,信然!往昔,吾(有如毛锥)未处于皮囊之中以露锋芒者,亦信然也。设若往昔,吾处于皮囊之中,别说锋刃外露,连锥柄以下早已出露于外矣,遑论锋刃?!故于今日吾能有所启请,乃往昔未处皮囊中以外露也,正为今日有所启请也。"后,赞普竟依米钦所请,授以征讨达保、抚绥编氓之将军之职。米钦乃克达保王,收抚达保全境。

4、《孔子项托相问书》译书

在敦煌石室遗书中，有一则《孔子项托相问书》的故事，汉藏文写本共19个，汉文写卷共16个卷号。藏文本有3个卷号，分别藏于伦敦及巴黎：S.T.724，P.T.992(巴黎出版的由麦克唐纳夫人——斯巴尼安女士和今枝由郎编选的《伯希和收集敦煌藏文写本选集》第一辑中未收)，P.T.1284(同上《选集》，第二辑中仅收2行，以下各行未见。)

法国苏远鸣教授(Prof.Michael Soymie)于1954年发表过一份《孔子项托的问答对话》[①]，文中对《孔子项托相问书》英法两国收藏的汉藏文本进行了比较研究，尤其是他首先介绍了藏文本，引起了人们的普遍注意。我国年轻学者冯蒸先生把藏文还译为汉文，发表在1981年《青海民族学院学报》第2期上。由此可见，民间文学的作品通过口头创作的渠道也在藏族人民中流传，所以后来我们发现苯教徒把孔子作为神灵就不足为怪了。今摘录汉文部分原文如下：

> 昔者夫子东游，行至荆山之下，路逢三个小儿。二小儿作戏，一小儿不作戏。夫子怪而问之："何不戏乎?"小儿答曰："大戏相煞，小戏相伤，戏而无功，衣破里空。相随掷石，不(如)归舂。上至父母，下及兄弟，只欲不报，恐受无礼。善思此事，是以不戏，何谓怪乎?"
>
> 项托有相，随拥土作城，在内而坐。夫子语小儿曰："何不避车?"小儿答曰："昔闻圣人有言：上知天文，下知地理，中知人情，从昔至今，只闻车避城，岂闻城避车?"夫子当时无言而对，遂乃车避城下道。遣人往问："此是谁家小儿?

① 刊于《亚细亚学报》第242期，pp.311—392。

何姓何名?”小儿答曰:“姓项名托。”

夫子曰:“汝虽年少,知事甚大。”小儿答曰:“吾闻鱼生三日,游于江海;兔生三日,盘地三亩;马生三日,趁及其母;人生三月,知识父母。天生自然,何言大小!”

……

藏文文书相同部分的译文如下:

从前,孔子乘车东游。他在路旁遇见三个小孩。(其中)两个在做游戏,一个却一点儿也不玩儿,而严肃地略带笑容。孔子问道:“(你们)这三个孩子,有两个高高兴兴地玩儿,而一个却一点儿不玩,带着严肃的面容,这是因为什么呢?”这个孩子说:“我曾听说,二人高兴地玩要,如果闹急了,很有可能发生斗殴。假使发生了争吵,除了撕破衣服外,没有别的好处。况且他们彼此打伤了,一方面父母会有坏的名声,而另一方面父兄会遇到耻辱,因此我不参加游戏。”

孔子问道:“孩子啊,这样年轻,你就懂得许多事情,这是从哪儿学来的呢?”孩子说:“出生三天之后,龙子便在海洋里翻腾。小马生下三天之后,就能跑得很远。小兔生下三月之后,便能跑过视野的三倍。婴儿生下三天之后,便认得父亲和母亲。事实就是这样,这又算得了什么懂得很多的事情呢?”

5、《罗摩衍那》译书

《罗摩衍那》故事在我国藏区流传较为广泛。藏族学者曾就梵本改写为藏文。最吸引人们注意的是敦煌石室的古藏文文书

中有若干片断的《罗摩衍那》。过去,由于这些文献秘藏在伦敦和巴黎,等闲人难以见到,只有少数专家才能接触到这些文书,撰写文稿。据目前所知,有下列几篇:

(1)托玛斯《新疆发现的藏文〈罗摩衍那〉故事》

F.W.Thomas,A Rama yana story in Tibetan from Chinese Turkestan, Indian Studies in Honor Of Charles Rockwell langman,Cambridge mass,1929,PP.193—212

(2)拉露《藏文中的罗摩衍那》

M.Lalou, L'Histories de Rama en Tibe'tain Jounal Asiatigue,1936,PP.560—562

(3)巴尔比《敦煌藏文卷子中的〈罗摩衍那〉故事》

J.K.Balbir,L'Histoire de Rama en Tibe'tain d'apre's des textes de Touen-houang. E'dition du texts et traduction annot'ee, Paris, 1963

(4)德庸《藏文中的〈罗摩衍那〉故事残卷研究》

J.W.de jiong, vn fragment de L'histoire de Rama en Tibe'tain, E'tudes Tibetaines de'die'es ala memoire de Maroeelle Lalou,Paris 1971,PP.127—141

(5)德庸《古藏文写本〈罗摩衍那〉故事研究》

J.W.de jiong, An old Tibetan Version of the Ramayana TP.Vol, LVIII Livr 1—5, 1972,PP.190—202

我们通读了全卷,发现共有5个编号是《罗摩衍那》故事,它们是I.O.737A,I.O.737B,I.O.737C,I.O.737D(原件藏于英国印度事务部图书馆)和P.T.983(原件藏于法国巴黎图书馆),其中I.O.737D与I.O.737A两个编号本是一个完整卷子,断裂为二者,由于I.O.737D末行有7个字仅存上半部,难以贯联,就被机械地分裂为两个卷子。我们将阙文补上,使它与

I.O.737A合并还原为一份完整的《罗摩衍那》译文。其余3份残卷情节基本雷同。

（十一）医学文书

敦煌卷子中还有一些关于古代藏医的文书，目前所见的有4件：P.T.1057号医疗术，P.T.V.127号火炙疗法，P.T.1044号火炙疗法，I.O.56、57号。

从"吐蕃医药文书"中，我们可以发现吐蕃人的哲学思想在医学上的反映，尤其是关于人体和自然的关系。吐蕃医学的理论基础是把人体看成一个有机的整体，应该也可以忠实地反映他所处的宇宙实体。宇宙时刻在养育着人体，人体总在感受着宇宙，两者息息相关。人们孜孜以求的健康状态，说到底就是人和自然的和谐与协调！一旦失去这种协调，就要生病。如果自然界对这种失调的反应是顺利的，疾病就能治疗；否则，就难以救治了。P.T.1057号医疗术是吐蕃医学的具体反映，涉及到医疗各科。如五官科的止流鼻血、喉疼、嗓子嘶哑、牙根坏烂与松动等；皮肤科有治疗皮肤烧伤、疣、痣、癣的方子；内科有心口疼、肺病、肝萎缩、肠断裂、发高烧、哮喘等；骨伤外科有头骨破裂等；此外，还有妇产科、小儿科、男性专科等，以及各种食物中毒的治疗和预防。治疗方法有熏炙法、针刺放血法、食疗法等。提供的药物包括动植物和矿物。酥油治疗是最常见的疗法，被广泛应用。

P.T.V.127和P.T.1044两个卷子都是关于火炙疗法的，对研究吐蕃早期的重要治疗手段——火炙意义重大，它忠实地反映了吐蕃早期炙疗法的真实情况。两卷共载炙法66方（实际应为72方，其中第46方中包括了7个方子），先叙炙法部位，次述其适应病症，最后是具体疗方，即施炙的次数、手法。其中也

有灸法兼施药物配合治疗的，如第 46 方就说明用藏红花、大黄、冰片和在一起外涂以配合灸法治疗流鼻血。从灸法残卷中看到吐蕃人知道取穴时患者需采取一定的姿势和体位，如第 18 方中说：身体平稳直立，左右脚跟着地，脚掌朝上翘起，从脚拇指量摭，触到胫骨，再往上量 4 指之处灸之。说得相当具体详细，便于医者掌握。有趣的是，吐蕃医生还没有统一为穴位命名，一般取穴均以局部解剖部位为依据。如：食指穴、骨突起、发际、五官、肌肉隆起，并有陷下、凹部、筋络间、骨边缘、缝隙等说明取穴的部位，这也可以看出吐蕃的灸法逐步演进的过程。在取穴时，一般用手指计量，但也提到“寸”、“关节长”等名称，以及“草”、“青稞”、“羊粪蛋”等大小的孔穴等，反映了吐蕃人用随手取来的身边熟悉的物件作为计量单位的情况。这两个卷子还反映了吐蕃人的生理学和解剖学的知识。卷子中提到了心、肝、脾、胃、肺、肾、肠、膀胱、子宫、脑等内脏器官和肾脉、肺脉等脉学知识，也涉及病因病理学、症状学和诊断学方面的原理。在治疗法上，除灸法外，还提到熏法、放血、铁械治疗等独特疗法。

总而言之，在敦煌石窟的遗书中，藏文文书占了相当的比例，内容也非常丰富，反映了藏文化是中华文化的一个坚实的成员，同时也记录了隋唐以来吐蕃在敦煌、丝绸之路和河西走廊上活跃的基本情况。今天，我们展读敦煌的藏文文书，不由得对我们祖先所做出的文化上的伟大贡献肃然起敬。

（原刊于《南京栖霞山石窟艺术与敦煌学》2002 年 10 月）

敦煌本吐蕃文书《礼仪问答写卷》译解

一、解　题

在现在已登录的 5000 多卷敦煌本古藏文文书中[①]，P.T.1283 号是一份十分有趣的卷子。全卷分印成 33 页，共达 532 行之多，算是一份长篇大论。它是以对话形式来论述待人接物，应对进退，处理君臣、父子、师生和主奴乃至夫妻之间关系的绝妙文章。当然，这些"问"都是虚设的，可以说是明知故问，而"答"才是实质性的阐述。像这一类形式，古已有之，著名的屈原的《天问》就是一例。

这篇文章，前有序言，尾有小结，中间是文章实体，在译成汉

① 流落海外的敦煌藏文卷子总数约 5000 余卷，分别庋藏于伦敦大英博物馆、图书馆和巴黎国家图书馆。在英国以 S.T 编号，在法国的以 P.T 编号。法国科学院藏学研究中心在石泰安教授倡议下，由斯巴里安教授（即麦克唐纳夫人）与今枝由郎先生合编《敦煌藏文文献选》于 1978 年、1980 年先后影印，已出二集。印刷精美，嘉惠士林。我们是根据影印的选本进行工作的。

文时，我们把它按问答而断，共分为 79 问。原无标题，我们把它定为今名。这是 8—9 世纪之间的卷子。入洞年代已久，略有残破，幸而 P.T.2111 号卷子恰好是同一内容的另一写本，取以互校，发现残损部分足可补罅，同时，还有若干增文，因之一并录在一起，加以注明，使它成为一个完整的足本。

这种问答形式，能突出主题，引人入胜，又以兄弟相称，叙述一些有关生活琐事和社会关系的关目，当然给人以十分亲切的感觉。可见当时的藏族学者已经很讲究文章的表现形式了。这类文章可以说是后来藏族学者非常喜爱的"训世格言"的滥觞[①]。然而它又有自己的特点，与"格言"又有区别——尽管这个卷子的内容充满了训世、说教的意味，但它既不是宗教的命定论的教条，又不是冰冷、森严的法律条文。它可以帮助我们了解 8—10 世纪时吐蕃人的伦理思想和道德观念；同时，也为我们提供了一份了解当时社会风貌和阶级关系的资料。比方说，卷子的作者絮絮叨叨不厌其烦地提醒那些为官做宦的老爷们：

"若为长官，应如虚空普罩天下；应如称戥一样公平。"（第五问）

"为官公正，现时即于己有益，此为颠扑不破之理……，若能不偏不倚，则谁能对之不钦佩折服?!"（第六问）

同时，他也强调维护奴隶制度下的秩序：

---

① 请参考 1、萨迦班智达贡嘎坚参（1182—1251）的《萨迦格言》，2、索南扎巴（1478—1554）的《甘丹格言》，3、贡唐丹贝卓美（1717—1786）的《水树格言》。都是极为流行的训世格言，或称哲理诗。

“主奴之间，官仆之间，老壮之间，行公正之法，谁不歆羡而称颂?!”(第二十八问)

他在这里提出一个做人的标准，一个道德的规范：

“做人之道为公正、孝敬、和霭、温顺、怜悯、不怒、报恩、知耻、谨慎而勤奋。”(第十六问)

看来他把对上级、对同辈、对下级的各种关系都考虑在内了，并且还把这种伦理上的标准的良好后果描写得十分动人：

“同心协力，不仅眷属和睦，行至何方亦相安无事。子与父同心，弟与兄同心，奴与主同心，妻与夫同心，仆与官同心，如此，则公正无误，齐心协力，大家皆得安宁。”(第二十六问)

事实上，这就是奴隶主阶级在建立了统一政权以后所要求的“同心协力”！此外，在文章中对于为富不仁的人，颇不客气：

“敬重正直穷人，应胜过富人；敬重(乞丐)应胜过盗贼”。(第七问)

把富人直截了当地跟盗贼相提并论。倾向性很明显！在夫妻和男女关系上，又有一套理论：

“娶妻要选有财富与智慧者，若两者不可兼备，应挑选有财富者。选婿要选有智慧而富裕者。”(第五十七问)

这就可以看出,婚姻关系对当时的统治阶级来说,是增加政治力量和财富来源的一种手段。

我们可以从文中看出他提出许多做人处世的方法,如谦卑逊让,知足寡欲,创造而不占有,成功而不倨傲。还强调:贪欲是罪恶的根源,知识是文明的由来。从方法上又是那种"欲取先予,以退为进和以柔克刚"的传统方法。当然,这些思想无不打上阶级的烙印。恩格斯说:"实际上,每一个阶级,甚至每一个行业,都各有各的道德。"[①] 他还说:"一切以往的道德论,归根到底都是当时的社会经济状况的产物。"[②]他的这些话对于理解吐蕃奴隶制社会中产生的这些礼仪是基本的指导思想。

不过,我们对这篇礼仪问答还有两点认识值得提出来商讨:第一,礼仪与宗教不同,宗教是用神的、超人的世界天国、极乐世界和地狱苦海交替使用的手法来出售天国的门票,而对于信仰者提出各种清规戒律,以求达到惩"恶"劝"善"的目的。而我们在这篇文章中几乎看不到宗教的影子,看不见宗教(不管是苯教还是佛教)的影响。这是否可以说明,在吐蕃时代,宗教(特别是佛教,因为苯教本来就没有什么理论)还没有能统治人们的意识形态;或者说,这一类卷子所反映的思想是远离佛教教义的,是佛教还未占统治地位时的作品。第二,礼仪与法律不同。我们介绍过 P.T.1071 号(包括 1072、1073 和 1075)吐蕃的"狩猎伤人赔偿命价律",那是以法律的形式来维护奴隶社会秩序的典范,它用权威的、不容申辩的法律条文来规定人们应遵循的秩

① 《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》,《马克思、恩格斯选集》第 4 卷,第 236 页。

② 《反杜林论》,《马克思、恩格斯选集》第 3 卷,第 134 页。

序。不过,律条始终是有限的,而且是消极的。于是就有谋士们为统治者谋划献计,搞出礼仪的规范来收拾人心。礼仪的阶级属性在上面已经用恩格斯的话加以确认,在这个认识的基础上,我们可以进一步看出,“礼仪”是法律的补充,是法律的外延;而法律又是礼仪的极限,是礼仪的影子。它们是相辅相成,互为表里的。不过,给人的感觉,法律是冷冰冰的警戒和防范,礼仪是暖和和的劝导和诱发。可以毫不夸张地说,“礼仪”作为统治者的心声在阶级社会中起着润滑油的作用,它可以大大减少主奴、官仆、君臣、父子、夫妻之间的摩擦。

统治者一般都惯于把法律的约束和礼仪的劝导二者结合起来,即所谓“齐之以刑”和“导之以礼”。在吐蕃奴隶主军事部落联盟的政体建立以后,它要求社会进一步稳定,政权进一步巩固,提出这样一种“礼仪”的规范,正是当时统治者的需要。

二、译 文

古昔,在色夏玉(金冠玉佩)地方……有和睦二兄弟,(兄)身患肝病……水……弟被遣往他乡。兄年 29,弟年为 18,……临别时,请兄垂训、教诲……时,兄年已 29 矣。

弟云:今派我去修炼、学习,远走他乡,亲友之中,于我仁慈、疼爱如君者罕矣。常于心中惦念,每于夜间,梦中浮现,心中思念之殷难以言表。今后,命运安排,能否再见,难以逆料,请讲述如我之辈适合之教诲,深思厚德永世不忘,殷殷教诲,铭镂于心。

兄云:于我心中恒念二事,一是离开真正同心之人,极为伤心。二是我你相聚亦难,岂有不愿讲述之理?! 以往,同心合意,离乡无论远近,无限恩情,常在心中思念,此与相聚又有何别?! 你此去如获平安,为地方福缘……令众人满意。……往昔,彼此

惦念,无所谓有分离之时。任何时候,两人只要同心同德,现今分离与今后百年分离,二者并无区别。由于我二人情感深笃,你所问者,我有所答,讲述自己心中所想者。再者,讲述教人极易,如此遵行者……最好。现,我将念及者归总讲述你听,若中意者要记住,不同意者再问。

兄又云:千句话里……有一句大义永存。施财……无尽,人所共知,所以,施以真言,更为德行,应能谨记!记取真言较之获得财产更为重要!

(1)弟问:托生为人,以何种平安为最殊胜之平安?

兄云:心安为殊胜之安。若心不安,其他任何安乐亦不安乐。

(2)弟问:如何能使心安?

兄云:自己若无罪恶过失,地位高则高处安,地位低则低处安。无论何时,国王之律令,应使百姓生命与国家社稷二者安稳,事事皆有法度为是。若与此相违,以友为敌,以王作靠山(王言代替律令),则无人不骄横,而争辩无休,无公理……岂能稳固?!

(3)弟问:何谓不弃所需?

兄云:要而言之,世上并无既需要而又可抛弃者,其至上者,生命与社稷不能抛弃。

(4)弟问:如此说来,该记何等道理?

兄云:要记住中心之公正之理,则枝节即可无误而事成矣!

(5)弟问:……如此……如何能无误而事成?

兄云:王之国法……均等,则谓公正;若虽非出于正法,但真实与虚假,是与非,二者有别,则枝节即可无误而事成。若为长官,应如虚空普罩天下;应如秤戥一样公平。则无人不喜,无人不钦,此乃是也。

(6)弟问:诚如此行,于人有益为真实也,然于己何利?

兄云:总言之,对人有益,对己永远有利;危害他人,对己长远有碍。为官公正,现时即于己有益,此为颠扑不破之理,能谨记否?亲子、仇敌二者之恩怨亲疏已明,若能不偏不倚,则谁能对之不钦佩折服?!

(7)弟问:如秉正道,在当地应尊敬何人?

兄云:敬重正直穷人,应胜过富人;……敬重(乞丐)应胜过盗贼。

(8)弟问:如此无道之人,有何可敬?

兄云:地方之人,赞颂、敬重不正富翁;讥讽、卑视正直穷汉;奉承盗贼、骗子;詈骂乞丐、穷人。

(9)弟问:不得公正时,当如何忍耐?

兄云:要有"行罪恶人超生,正直善人处死"不公正之事认可、忍耐之力。自己则不可对姿容美、言谈正者内存狡诈,心怀不善。

(10)弟问:何种事物见而不乐,食而不香?

兄云:不义之财见之如鬼不善不乐。诱饵之食,见而欲呕而不觉其香。

(11)弟问:珍宝美好,食物味香,赠此二者,颇类仁爱,何以要如此看待?

兄云:珍宝、食物二者若是起意不良,则成重压,自应视为死敌矣。

(12)弟问:若非如此,有出于善意赠以珍宝、食物者乎?

兄云:……怕(怀疑对方)去犯罪,既讲道理又施以财产。怕不走正道,既斥责又给以食物……可能属于正者。

(13)弟问:一贯品行端正,偶尔也会办不成事,又有何罪?

兄云:此等人甚为罕见,仅个别而已。自己虽无罪,但若无

权,谁能挽回?!判罪杀头,悔之无及。无论何时,行恶得善者百中得一,行善得善者比比皆然。

(14)弟问:如何方能不滥言、行为高尚、事业忠正?

兄云:行为高尚者有二,即善巧与平等也。事业忠正有二,即正直与持平。不滥言者,即不说无意义之言。总言之,缙绅豪门之习性,极为虚伪;贩夫走卒之辈,见识微细;幼儿稚童言语琐碎,均弃之为是。不知彼,己不知者,粗糙空洞之言谈以不讲为是。

(15)弟问:多口舌则不宁,贪心大则不妙,然否?

兄云:总言之,做任何事,须达目的。虑别人议论自己不安分……,不询问,岂能说。虑别人议论自己贪心大,就装假作伪可乎?任何时候都谨慎,别人对己能满意吗?自己不是多少做了点好事?已有欢乐之事,深怕别人不(以下照 P.T.2111 补译:晓,如朝秦慕楚之妇,不能保守秘密。勿如此行,勿如此吹嘘。遇大小不乐之事,如伤心之类者,既不做亦不说。见到别人之牲畜财产,勿歆羡询问:"牲畜好否?"见到自己眷属与份产勿立即表态云好云坏之类无意义之词。勿称颂自己,亦勿卑视自己。骤然产生信念或自己需要某物,无论其获得、丢失与否,若已违背戒律,勿想"最好人不知"。若仅己知,也勿想别人不知不好之念。若不违背戒律,虽遭受误会、不安,均需忍受,如此等等之行为,即谓"稳重"。总之,要符合当地习俗。此乃不贪心而又稳重。另,若不能对一切人为善),也该符合做人之道。

(16)弟问:何为做人之道?何为非做人之道?

兄云:做人之道为公正、孝敬、和蔼、温顺、怜悯、不怒、报恩、知耻、谨慎而勤奋。虽不聪慧机智,如有这些,一切人皆能中意,亲属亦安泰。非做人之道是偏袒、暴厉、轻浮、无耻、忘恩、无同情心、易怒、骄傲、懒惰。身上若有这些毛病,一切人皆不会中意。

(17)弟问:过分孝顺非虚伪乎?温顺非欺诈乎?怜悯中非寓软弱无刚之意乎?粗暴中毋得有英勇之气乎?

兄云:做任何事均需有分寸。孝顺过分即成虚伪,若不过分则是孝顺。一切行为均有目的,即为温顺,并非欺诈。若无目的,无论如何凶厉,均非反抗而为败坏。所谓可怜者,自身不了解自身(之能力)、无廉耻与行为不端。无罪岂能惩处乎?所谓英雄者,指对敌勇猛,愤怒亦有所为而发,即为英雄。无端之凶暴有谁颂为英雄?此非英雄,斯为恶汉也!

(18)弟问:无能行大善,施行小惠有何益处?

兄云:腹内若无智慧,不能行善。但亦不能做对地方有损之事,此谓正直、可靠之人。能如此,即大有裨益。缺点虽小也应去之,好处虽小也要趋之。

(19)弟问:一切事业,岂可不议而行,但应如何议之?

兄云:开始计议,荦荦大端,需和众人商议。所有议事,一开始即应细致、斟酌,以期达到预定目的,后则不再更动。一切商讨、想法,心境宽松,思想开朗,方可达到目的。事事皆疑,心存报复,虽有微念,也须改之,否则,能误大事。磋商时,先自问自答,能完成乎?抑或不能!事业……与友同心,不能损人,无虑指责。(以下根据P.T.2111补译:不可独断专行,与之相反,众人之事,多人集议。个人之事,亦可告诉他人,研究为妥。回答所问为“兴许这样,兴许那样”较妥,说“无疑、必然”者难矣。某事似可行后又不可行;某事似不可行后又可行。事尚未成,将自己列于前,磋商事情,说真话……有引来相反效果之危险。再者,从友人嘴中抢来之辞,谓自己先想到,在友人心目中……)不能认可也。无论何时,商议事情,一人不妥,集聚众人。正确者依之而行。如“一定照我所说而行”,则何用商议?商议之时,正确不知在谁之手,不能因出身低贱、其貌不扬而轻视之。正确无

误之理,无论出自何人之口,均我大师。有时,可能未懂他人之言,勿存羞意,应再请教。再者,容易之事,若无把握,亦不可立即将所想者说给他人。自认正确,对别人虽有损害又需行之,则应设法去做为是。在年长善辩人中,一问立即能忆及多事者有之,向其人查询为是。

(20)弟问:如何方可使诸事均达目的?

兄云:有人论点扼要而论述细腻。有人则繁于细微末节,而粗略于重要关键。正确者,不失要点,而枝节均包含在内,以此为最。再者,富有经验而已通晓,再肯请教,即万无一失矣!

(21)弟问:若一切事均需与友人共同完成,不能做使友人不乐之事,而事情又要无误完成,如何行之?

兄云:无论他人论长道短,不予反驳亦不立即辩解。说话勿半吞半吐,心情舒畅,并能接受(意见),任何关键大事均能无误提挈。若必须反驳者,不必羞愧,和颜悦色,缓缓而述,他人既不致愠,事情亦能无误完成。

(22)弟问:一位贪财人,且有智慧,若需与之共事,应如何行之?

兄云:彼虽有智慧,然任何时候,贪财与聪睿正直一时难以区分时,开始,不与交友,即不会有争吵之由。如此若不可行,则最后亦应好好相待。自身勿沾染恶习,勿做无理之事。

(23)弟问:不失宗旨则与彼之心愿相违,产生不愉之事,如何处之?

兄云:众人喜欢禳灾诸事,定要善自为之。总言之,不必做之事则不做,不必说之话则不说,不与偏心人为友,此乃最大之不偏。一定要认识事物,勿依赖他人。

(24)弟问:如何争辩?

兄云:一切争辩,若有过失,当面争辩。不能当面争辩者,勿

背地讥毁。任何时候,与对手争辩确有把握时或对手确有缺点时再行争辩。善于苛责他人,疏于认识自己,如此之辈颇多。如要指责对方,首先克服自己缺点,以后不再重犯,此谓自我纠谬也。自身难能,而指责他人,岂为适宜?

(25)弟问:如何掌握争辩之分寸?自我纠谬极为不易。某些好友,为人狡诈,能依靠否?

兄云:应争辩则辩之,勿吐伤人之语。对方若能改掉抛弃狡诈,则可进行争辩。智者最好有一与己真正同心之友,勿行欺诈,勿在众人面前多语。

(26)弟问:如何能使眷属相聚和睦?

兄云:若有情义,同心协力,不仅眷属和睦,行至何方亦相安无事。子与父同心,弟与兄同心,奴与主同心,妻与夫同心,仆与官同心,如此,则公正无误,齐心协力,大家皆得安宁;若彼此不和,大患而已,别无其他。

(27)弟问:如此行事,即可和睦,如何方能使人同心协力?

兄云:即使身为上师,亦须行事适可而止,恰如其分。居高位而不欺凌,役使下人,行为正直。下人亦能瞻前顾后,为未来永久之平安,能不断地做出成绩。再者,上面之人应高尚而爱惜下人。对任何事均虔敬而有礼度,即可和睦相处。任何时候,欢乐为福,不乐为苦。于家庭之中,勿过于专横,勿过于滋扰下属。做事勿拖沓,勿使下属不满,应该抓紧完成。再者,应有长幼之序,官仆之分,主奴之别。勿违当地礼俗,严谨行之。

(28)弟问:何为规矩?

兄云:凡年轻之人,奴仆之辈,对之勿似对土、石一般遗忘。勿对之不爱惜、粗暴、作恶。应设身处地,役使要恰如其分。若对子、侄与奴仆能如此行事,则对己有利,他人亦欣然愿意亲近。如此行事,即合规矩。合规矩,则不会出现伤风败俗之事,严而

行之，其谁不喜？如此行而不变，即为公正之法。主奴之间、官仆之间、老壮之间，行公正之法，谁不歆羡而称颂?!

(29)弟问：在奴仆中有无胜过老爹者？

兄云：除了真正忠心耿耿者，无有。奴仆若亲近如老爹，哪有比此更胜者。心若背离，如老爹之奴亦无益。若对己忠诚者，即使是囚犯，亦可任事。

(30)弟问：如何役使性情野犷之愚奴？

兄云：无论何时，缙绅以恩养之，则奴仆当然以严法役使之。但对贤愚不同之辈，恩与罚皆不可废。对桀野之奴仆，严以驯之，若能改正，应施以恩惠，赞扬之而使其归于正道。对愚呆者应尽力劝说、诱导。心背离者则教诲之。有时，其为善，应施以恩惠，加以赞扬，安抚之。勿令气馁，勿令分心，锐意为之。如好好歹歹，反反复复，为非作歹，则严加惩处。

(31)弟问：奴仆中分好、坏两类，惩奖二者孰为大小？指责时不揭其短，心不解恨，揭短过甚，则其人又将灰心，如何是好？

兄云：所谓"惩处"者乃不令其作恶之警告也，"奖赏"乃是树立全心全意赤忱办事之榜样。若能如此，应大加宣扬为是。指责过失时，应恰如其分，若过分责备，连对本人之父、祖，也会使他们伤心。不宜于揭短，好好相待不失面子。若犯有罪而不指出，无论怎样婉言，总是不妙，而是混乱。

(32)弟问：侍奉、孝敬有何利益？

兄云：儿辈能使父母、师长不感遗憾抱恨，即为最上之孝敬。奴仆能使主子、官长不指责斥骂，即为最上之侍奉。若能如此行事，自己所做一切，必将平安、顺利。不能控制、约束自己，听信他人之言，心生误念，杀害、分裂主子、官人、父母乃至亲友、奴仆当中诸人，此等恶人，所有见之者，可视之为鬼魅。这种杀害无辜之人者，岂能不妄杀他人？由此可见，确实非人，明白是鬼。

有某些人,对妻室之恋胜过骨肉之情。妻子无论怎样美貌可以买来、找到。父母兄弟如何丑陋,不能另外找寻。故对父母兄弟应比对妻室儿子更为珍视。父母养育儿子,儿子敬爱父母之情应如珍爱自己的眼睛。父母年老,定要保护、报恩。养育之恩,应尽力报答为是。例如,禽兽中之豺狗、大雕亦报父母之恩,何况人之子乎。虽不致如愚劣之辈不能利他,也应听从父母之言,不违其心愿,善为服侍为是。父母在世时,子辈可当面议明为好,(如财产方面)而且,勿去操家务之权。儿子尚且不能如此做,况儿媳乎。不孝敬父母、上师,即如同畜牲,徒有"人"名而已。

(33)弟问:如何才是仁慈?

兄云:与好人一条心。若主人、官长仁慈,无论何处,不会没有温暖,也不会有别人加害儿子之事。自身死后,别人也会怜惜伤心,不会毫不可惜地对自己死去而幸灾乐祸。另外,要使一切人信任自己。

(34)弟问:如何能使别人信任自己?

兄云:从不说谎言,大家即信服,人若信服,众人即信任。

(35)弟问:施以何种仁爱为最?

兄云:主人仁慈,比授予政权还好。官长仁慈地给予智慧,教诲乃是最大的仁慈。

(36)弟问:我有一个干练之仆,若施以财宝,我将变穷;若不大加赏赐,何以报之?

兄云:不予权力而令其知礼,乃是最上乘之酬答,财宝亦在其中矣。总言之,仁慈与嗔怒二者应该有区别。仅行仁政亦不可,一味嗔怒必有错失,一味嗔怒不可行,专施仁政有错失。有人虽不是从心里嗔怒,但如一味迎合其心意行之亦为不善,亦为过失;如此所作之事虽不错,亦与嗔怒等同。

(37)弟问:那三者如何?

兄云:(别人)怀疑自己有过错,批评、责备自己,忠实地说出、指出自己过错,这是对自己爱护。但由于不合自己心意,因而生气者有之。有时,别人对自己一切过错都说“对”,还加以赞扬。有人是为了减轻他过去的错误而需要有一个陪衬之友,故以财物和甜言来欺骗而说好话,这对己有害,但由于迎合自己心意,反会认为是对自己的爱护。有人是不认识而做有害之事,如对“愤怒”、“喜新厌旧”等等,却说那样做“很好”、“不错”,加以赞扬,这是由于对方和自己一样未认识到,因而将“恶”当作“善”迎合自己。这与对忠直的规劝认为不善同样有害。

(38)弟问:上师责骂自己应如何对之?

兄云:自己有错应承认;若无过错,和蔼说明自己清白无辜受责。若稍有对立就把内部之语对人扩散,于己有损。自身有不正事,弃之,回心转意后,仍应信赖为是。

(39)弟问:人若犯罪,惩处上有别否?

兄云:有别。年轻时所犯之罪不应记恨于心。思想成熟之人犯罪,证据确凿,应该记数。主奴、父官、官民之间,记恨适当否?可依前面所说行事。

(40)弟问:有仇应雪恨否?

兄云:可依复仇律行之。

(41)弟问:有人在他人心中合意,而不合我意;有人在他人心中不合意,而合于我心,应如何对之?

兄云:依习惯法,自己尽力行善,关心属从。自己心中不合意亦不用羞怯,而应喜悦。自己心中合意,而不合于别人,若不恰如其分,对方会不乐,自己也会感到羞怯。

(42)弟问:如何做才能恰如其分?

兄云:对之一贯友好疼爱,反受其侮,谓不能与己和睦相处,

先不要当面争执。可在路遇时装作视而不见那样处理即可。任何时候,对不甚好者,勿过分仁爱。对无罪者,勿过分愤恨。自己内心虽憎恨对方,但口中勿谓"不喜欢、讨厌"为是。若如此直说,对己并无损伤,但对方会感到不乐、羞愧。

(43)弟问:好友犯罪,如何做才够朋友?

兄云:如有公开的办法相帮则公开行之,那怕要付出政权和财产也应去相帮,这样,别人不会怨恨自己。任何时候,能为知友抛弃财宝,是为好友;如不能与友有益,待别人陷入罪恶,再以财物相助是为恶友。

(44)弟问:如任何事都以宽厚为上,心生疑惑有何益处?

兄云:该不该做,若不假思索,政事将出现纷乱;饮食该不该吃,不生疑惑,将被毒食夺去生命;妻子该不该信,而不生疑,她将成为别人之相好。净秽不察,将生劣种;寒暖不察,人将患病。

(45)弟问:亲近何者为佳,何者为劣?

兄云:白天亲近主人、官人及智慧正直者,有学问而英勇者,艺高者,以及精通词章、法令者为佳。夜晚亲近妻子为佳。白天亲近盗贼、虚伪者、轻浮者、疯子、淫荡者,懦夫凶顽者为劣。夜晚亲近幼女为劣。

(46)弟问:亲近主人、官人有利,办事能否迅速奏效?

兄云:若能正确领悟,能迅速有益于事。未了解勿追随他人之言。不了解之事多,自已也嫌厌烦,关心自己者也会灰心。另一方面,亦会变成挑拨者之谗言。

(47)弟问:对谗言可听与否?

兄云:要者,先守密而后缕析,不可不加缕析而全听。

(48)弟问:在许多好友中,个别人由于怨恨后来发生怀疑,有人开始不和睦,后来很契合,应如何做才是?

兄云:任何时候,无论多么和睦,若属歪门邪道气味相投,虽

为好友,到后来不可能不发生怨仇。由此可见,无论如合投机,不适宜结为亲密朋友。若奉公守法,彼此相投,友情不会破裂。朋友还以多为好。无论何时,结交朋友要有分寸。有些人,开始即不和睦,后来不能不起冲突,对这种人以不交为宜,但不要对人去讲。一旦成为知友,无论如何,勿忘而牢记于心。稍有过失,要能忍耐。若不忍耐,对方就会误会而蔑视自己。一个人希望自己好,为自己出谋划策,为自己做有益的事,自己岂能吃亏?由于时机不对,有了过失或云"一定要我好"因而不合自己的心意等,虽稍有过失,亦应很好报答之。

(49)弟问:自己未做有益之事,如何会有好报?

兄云:无论何时,由于对自己好就高兴,比一般人亲近。俗语云"因祸得福",但无论何时不会有"因福得祸"者。再者,做好事,要高兴而齐心。无论是谁只要是对自己有恩都不能忘却。忘恩,反而谓"对我好,对我坏一个样",这是胡话,根本没有好处。无论与谁争论,应争论在关键(点子)上,勿改变(宗旨),勿丢失枝节。别人托付之事不能或不去完成,从一开始就应说清。一旦应诺下来,应与锁一样坚定去做,对身体不要吝惜,敌和魔从何处来不清楚。无论出远门还是去近处,应带上财物和仆从。危险之处别固执要去。若自己身体惰懒,何能勤奋工作?故自己保重身体,不过分,有深意焉。命非如崇山之固,岂可不惜身体?!

(50)弟问:忙碌一事,何者不忙碌家中不安?

兄云:命和心不忙碌是最大之不安。

(51)弟问:政事忙碌不重要乎?

兄云:心里凝聚政事而不忙碌,政事也能顺利。

(52)弟问:有子女如何行事,给何财物为上?

兄云:任何办法都应善为才是,将正直无误之正道作为财富

交给他们是最大馈赠,生命和政事皆聚其中矣!

(53)弟问:如何才能有"识"?

兄云:无论何时,决无不讲(宣讲)而有识,不修学(教诲)而领悟之事。聪明人凡事皆知,但教诲后则更勤奋,宣讲后则更听话。敌人有优点也要学,自己有错误也应弃。公正地指出即使是责骂也应高兴,错误指引,即使是仁慈也应摒弃。由此可见,父母、兄弟长辈没有比让子侄青年懂得教导,训练他们忠心耿耿更紧要者。由是之故,低下人能变为中材,聪明人更何须说。虽有毅力,但不讲说,不教诲,不训练,聪明人也将成为中材,低下人何须说。故讲说之重要明矣!爱护儿子、青年为增添智慧令其学文习算,为增添勇气令其射击学武。应劝其学习为是。只要对长远有利,虽困难也要修学。对长远有损,虽合意也应抛弃。对目前更何须说。教诲自己子侄,首先置于对自己仁爱而有智慧者跟前学习、训练。然后,置于位高家贫之大臣跟前学习、训练。然后,置于正直有名望之人跟前学。为人不忠厚,即使权大位高也不应放在他身边学习。年轻人,变化多端,对歹人贪者勿依靠而结交。

(54)弟问:首先放在仁者之前学习,然后放在位高而贫之人跟前学习,有何区别?

兄云:首先放在仁者之前学习,是由于自己之子年轻,不能区别善恶,不能掌握该与不该,对自己若不仁爱,就会事情未办成而触犯律令。再者,亲近青年人也有心烦之事,仅仅用仁慈还不够,如无智慧及无教育之可能,一切教诲与讲说均不会接受,而空废。用智慧则怎么做均能达到目的,对亲生儿子也要按规矩教诲。首先,年轻人力量还未发出时,对他们如此诲教。领悟后,放在贫穷大臣跟前学,是因为,为大臣者,不可能没有智慧。而贫穷,不能不是正直厚道寡欲之人。为教诲自己儿子有此等

规矩而放在该处。再者,身为穷人之仆,任何方面都节约,少许即知足,上下二者,做何事也能顺利。很好掌握词章、文字,并让其念书即可增添智慧。(自己故去)留下子侄,任何时候都勿留下怨仇。财富应均等为是。

(55)弟问:对奴仆亦要相同对待乎?

兄云:其本人另有份产,无论何时,不应希求,不给一份亦不应怨恨。子侄不在父、叔跟前,无论何时,担心其变坏,教诲、批评、斥责甚至鞭打,子侄不应记恨。若不惦记叔伯父母,犯有过失,告诉别人实为不宜。若向别人诉说,于父辈及子侄辈均感羞愧也。

(56)弟问:兄弟既不听劝告,又不肯改正,应如何办?

兄云:这是无罪受惩之根源。生命社稷之敌也由此产生,要敢于翻脸,立即如对邪魔远逐之为是。

(57)弟问:如何结亲?

兄云:娶妻要选有财富与智慧者,若两者不可兼备,应挑选有财富者。选婿要选有智慧而富裕者。

(58)弟问:若依妻言好处大还是小?

兄云:妻子若无不妥之处,是好话,立即将其所言之正确部分与其他分开来。美妻可以找到,不争气之子没法换掉。

(59)弟问:己父若有妻妾,我若依照父言行之而与母意相违;若依母意行事,又与父意相违,以何做法为是?

兄云:应该一心调和,自己对生母和庶母要同样亲热,平等相待。有理无理首先要公正行事。大妻小妾合于当地风俗,表面要相等而不应有特殊。要消除女人因无止境地偷藏财物而造成不愉快之事。自己对她们要产生感情,都应和谐而无矛盾,彼此和睦相处。

(60)弟问:如能这样,先做何者为上?若不能这样,要合谁

心意？

兄云：对子来说，父权为大，必须顺从父意。然后，和睦才能(附带)同时产生。

(61)弟问：婆媳发生争执，应如何办？

兄云：此事很多，乃人间习俗。成亲后，公婆对媳妇勿当面呵斥、指责。一般以解释、讲叙为是。媳妇也应将公婆作父母看待。相争、乱说均不妥，应尊敬而有(等级)长幼，善为侍奉为是。如此行之，口角怎会产生?! 男人要美貌之妻，此乃不可缺，但若以父母为敌，宁无过乎？互相斗嘴亦不妥，亦是过失。任何人，年轻时为媳，年老时为婆。人生要经历两个阶段，要看到自己也会衰老为是。父子俩人真诚相待为是，相互谦让，就不会有口角。对外出(之子)与在家(之子)应给予等同的财产，此谓公道。

(62)弟问：与妻异常相爱，别人又会耻笑；若嫌憎她，她又做出各种媚态，如何是好？

兄云：无论表现怎样媚态，若是善好妩媚，应该相爱，别人不会耻笑。她无过错，顾虑别人讥笑而抛弃她，这怎么能行？若为人不厚道，无论多么美貌，也不要相结合，而说："她没有过失，有些地方由于与自己不合，自己有权与她疏而远之。"但勿过分发怒。

(63)弟问：对财宝如何掌握分寸？

兄云：应掌握知足之分寸。

(64)弟问：多少即可？

兄云：肚不饥，背不寒，柴水不缺不断，即可足矣！这些目的达到，富裕而安逸；超过以上财物，不会安宁富裕。财宝役使自己，财宝即成仇敌。

(65)弟问：这些就知足，岂非衣食简陋，奴畜绝少乎？

兄云：常与下等人去比，若比自己贫穷者能过得下去，自己

为何不行？若与富裕者相比，即无边际，当国王也不会知足。如此过分，太贪婪，其他分寸不能合适，使生命、政事二者皆受鄙视。衣食是为了暖、饱二者而已。比平凡人暖、饱为何还不知足？奴畜，穷人也没有，不步行即可。一般来说，人若老在人群中，马若老在畜群中（会受到照顾），没有什么过不下去。身为人之长官，欲望如此之多，就会贪婪无边。贪得无厌，歪门邪道即由此产生。王臣们根据你功绩未给予之财富，自己却已得到，那就是以欺骗狡诈之法夺得者。如不从属下手中去掠夺，财物自不会来。请看，当官就能从贫穷变为富有者。

（66）弟问：若过于贫穷，间或想留些东西给后代应该怎么做？

兄云：无论何时，留下“智慧、公正”为上。留下“英勇、巧法”为上中之下者。留下“坚定、讲义气”为中者。注重留下财物和衣着者为下。

（67）弟问：如一点财富也没有，过活用具和死后墓坟，及留给子侄之物皆无。用何法即不行歪门邪道，又可找到财富？

兄云：这有五种办法。一是立即公开地给别人面子（别人就会相帮自己）；二是公开地发展牲畜；三是公开地去当臣仆；四是公开地做买卖；五是公开地种地。

（68）弟问：若用这些公开办法去做，会富裕否？

兄云：照此持家致富，没有过错。但要恰到好处。非不可缺之物不要珍惜。勿做无谓之浪费。

（69）弟问：家中何者众多能致富？

兄云：家中子多能致富。

（70）弟问：如子多，有些不会成为败类乎？

兄云：无论何时，有低劣者，肯定也会有智慧者。谁也不能预料将来儿子中有许多劣坏者抑或有一个坏劣者。正因为怕出

现劣种才需要多子。只要有一个聪慧者,能顶上百个低劣者。古语说:有一个儿子就是有一份财宝,有两个儿子就是有两份财宝。

(71)弟问:我以自己之能力去行事,对人无损,有无过失?

兄云:与世俗之法规不违,幸福度日为上。

(72)弟问:何为世俗之法规?如何掌握能力之分寸?

兄云:若与世俗法规不违以不讥讽为是。对己无讽,即是最大幸福。能力之标准是:可以不羡慕别人,此谓"能力"。

(73)弟问:无论何时,做一切事情,让其富裕与掌权容易,让其贫穷与无权困难,然否?

兄云:若无公正无误之法,做何事均不易。权大者对权大者如魔,富裕者对富裕者如敌。(权大与魔近,富裕与敌近。)无论何时,若想富裕而有权,要抓住政权之柄。所谓政权之柄是公正,知廉耻而知足。虽贫穷而弱小若能如此做,即是有智慧而博学。常有富人因财富遭祸,智者被言词所亡。使用财宝之危险是敌人,说智语之危险是别人恶毒中伤。由此可见,财宝使用要适可而止,有智慧也要谈吐温和才是。有智慧又善言,是政事之胜者;善使财是家务之胜者。俗话说:"若比心中所想还要说得好,嘴是吉祥之门户,舌是变幻之钥匙。若说有错之语,嘴是灾难之门,舌是魔鬼之斧。"可见,嘴头厉害,过于蔑视别人,强手就会不安,关系就要紧张。偷听到内部事务勿向外人讲述为妥。若看不见自己程度,又怎么能看见别人水平。如搞不清(不清楚)谁大谁厉害,先对所有人皆尊敬。勿不乐,勿灰心去做为是。

(74)弟问:对何事应该勤奋?

兄云:务必对一切好事,没有一样不勤奋。无羞之徒不能服役之王差,务必勤奋去做。去一切地方,勿去女人跟前。若不去不行,那就去吧!

(75)弟问:怎么去法?

兄云:所有可去之女人跟前都去,将被按上有罪与败类之名。常去女人跟前,会被按上"淫乱"之名。若不与女人相好不行,可从远处捎信,然后接触几次。勿整夜眠宿[1],要知羞愧,这样接触走后,别人反映不错。

(76)弟问:何谓过于谨慎?

兄云:谓"非照我如此做不行",口中说出后,即使不了解好坏,没批中要害,想收回则晚矣。若有正确无误之法,找一易行

---

① 藏人在吐蕃时期,尽管在经济上已进入奴隶时代,但仍保留着厚浓的原始公社时的思想、风俗和社会意识,尤其在婚姻与家庭上表现得最为明显。一般说来,这时已经进入严格的"血亲禁止婚配"的时期,往往形成以一个家庭为单位的婚姻俱乐部,即:一个家庭中的同辈男性可以同娶一个从另一家庭中来的女性。这种风俗一直延续到20世纪。恩格斯就曾注意到这一现象,在他的《家庭、私有制和国家的起源》一书的序言中明确指出,西藏人的婚姻制度值得研究。但是,我们发现,就在实行同辈男性共偶制的同时,同辈的女性姊妹又有相对的性生活的自由作为补充。这可以看做是群婚制的残余,或者是对偶婚的特点,即成年女子在未婚以前,享有性生活之自由。还是恩格斯指出的那样:"旧时性交关系的相对自由,决没有随着对偶婚制或者甚至个体婚制的胜利而消失。"(见《马克思恩格斯选集》四卷,61页)这种习俗在我国也不是个别的,除了藏族以外,纳西族的婚姻制度也与之相似。傅懋勣先生以语言学家的敏锐的眼光注意到云南永宁地方纳西族婚姻状况中的这一事实。他描写到:"男女相悦,彼此有意……经女子同意,男方就可以在夜间到女子的家里过夜,晚来、白天走的半同居婚姻生活"。在同一篇文章中他把这种婚姻叫做阿注婚姻制度。然后,又说:"根据这种制度,女儿们除少数情况外,从小到老住在自己所属的家庭里,她们可以在家里接待自己的意中人,生男育女,把孩子带大"。(《永宁纳西族的母系家庭和亲属称谓》,《民族研究》1980年3期)还可以参考《民族研究》1980年4期王承权的《从婚礼看永宁纳西人的一夫一妻婚》,詹承绪等发表在《社会科学战线》1979年2期上的《云南永宁纳西族的阿注婚姻》,都可以与藏族吐蕃时期的婚姻制度进行比较。至于"勿整夜宿眠"的习俗可能是社会力量正在冲击着这种制度的反映。

者，如同给魔鬼喂食一样。看见罪恶行径，别人谓“怎么办?”虽不能答复，也不是过于谨慎，而是没有好办法。

(77)弟问：父言为主，母言为辅。父母二人意见不一，如让自己行窃之类，对这样话语，应该听从而考虑否?

兄云：没有比父母更亲近者，(父母)怕子犯罪，不会讲要他去做倒行逆施之语，故才讲盼子正直、善良之希望。若依照父母不正确之言词，认为这是父母所言，明知不对照样去做(即不反对)，那怎能行?！自己过去做错事之报应，别人也会同样遭受，以后不能再做。任何时候，勿谓“自己强大、厉害”之语，不说不合时机之侮蔑言词，不说不合适、不相称之言词。就连自己子、母，也不能忍受，对仆奴都不该做之事，对别人更何须说? 这在何处亦行不通。有廉耻者，做任何事皆能办成。若做自己办不成之事，比无廉耻者还坏。对友人试探，可勿说：“我试探你。”别人对自己所讲之言，与好友也勿讲，若须讲为上，则应作为自己之言词讲出为妥。勿讲父之坏话，若讲这些，朋友感到羞愧而不信任自己。无论谁有过错，不要说：“勿如此做!”勿轻易与人盟誓，由于不察彼心，对方很少遵守誓言，若有过错与不是如此，对己有损。倘不这样，渝盟会出现麻烦。如不做不行，世上哪有不起誓不能做之事。有人不堪对方欺侮成为仇敌。无论如何，勿谓“自己有学问、聪慧”。首先赞扬对方，对方就会高兴。对比自己差者也不要讥讽，以后，别人自有分晓，为时不晚。明摆着对方不敢加害自己，则适可而止。勿过分褒奖。拐弯谴责对方，像是对己颂扬。一切指责，对方早晚会知道：批评他为的是炫耀、宣扬自己的聪明，别人就要反驳(轻视)自己。这样，谁真也无益，谁假也无害。无深意之事轻轻放过为是。勿说不加思考、轻视之语。有些话语，自觉好笑，别人认作侮辱。勿轻易应诺别人托付之事，也勿立即拒绝，而说：“让我回去看看(想想)怎么办

好。"对财宝勿抓得过紧。抓得过紧,亲朋好友需要也不给,有它又有何用?反成怨恨。若过于放松,对方不但不感恩,时间长了,自己一旦不愿给时,反成冤家。要施给,从一开始就要有目的。给了以后,勿作假。若没有,也勿说假话。借口要给,弄虚作假,那还是当初勿说为好。如:做任何事,口、手应该一致才好。是凡说出,不要有可疑之废话。可疑之处皆应注意。谁问话也要回答,勿争辩。大醉后勿跑马。多讲不伤舌、肝(无关紧要)之笑话、大话。此三者,自己若做错,对生命、社稷皆有损也。

(78)弟问:还有什么其他办法?

兄云:照此规矩,一点勿误行之。懂得要害,为人厚道,所行不会有误。做一切事要有目的,如果说了,至死应该抓住去做。做一切事,了解后去做,务必勿误。即使懂得,有时也会出错。我所说者,一部分是闲话,但意义大,有道理。

(79)弟问:对下人要信赖否?

兄云;可信赖者依靠之,不可信赖者勿依靠。有劣者必有智慧者,有小必能寻到大,寻到贫者必有富裕者,有愚人必有巧匠。一切均是如此,能看到当前与将来为上。

弟弟非常高兴。兄云:"正确之言词牢记于心上,勿对他人讲。"

如此一人对一人讲述后,于是,聪明两兄弟各自分手而去。

(原刊于《西北史地》1983年2期)

敦煌本吐蕃文书《北方若干国君之王统叙记》译解

一、绪 说

敦煌遗书中的藏文卷子,为数相当可观。1961 年,法国拉露女士(M. Lalou 1890—1967),出齐了她编的 3 卷本《法国国家图书馆所藏敦煌古藏文卷子目录》(前两卷分别出版于 1939 和 1950 年);次年,比利时人瓦累·普散(Louis de la Vallèe Poussin, 1869—1938)编的《(英国)印度事务部图书馆所藏敦煌藏文卷目录》正式刊行。据此我们得知,被斯坦因、伯希和先后劫往英国和法国的敦煌古藏文卷子共约 5000 卷。

这里要介绍的,是巴黎法国国家图书馆收藏的一份藏文卷子,编号 P.T.1283,它是伯希和在 1908 年从敦煌劫往巴黎的。藏文原题是《北方若干国君之王统叙记》。原文现存 109 行。从字体、正字法、语法结构和行文风格等方面看,它跟其他敦煌古藏文文书(如编号 P.T.1287 的古藏文历史文书)是同一时期的作品,约在公元 8—9 世纪之间。关于这份文书,有以下一些研究文章:

1、巴科(J.Bacot 1877—1965):《第8世纪回鹘五人使团北部亚洲腹地侦查报告》(载法国《亚细亚学报》,1956)。他认为,这是一个处于历史故事和传奇故事之间的写本,并且推断是从突厥文本翻译成藏文的真实游记。

2、克洛松(G.Clauson):《关于伯希和收藏品第1283号藏文写本》(载法国《亚细亚学报》,1957年)。他不同意巴科的见解,他认为这份文书是先有了汉文译本,然后再从汉文转译成藏文的,并非直接从突厥文译成藏文。同时,他认为藏文内容的真实性是无可怀疑的。

3、聪果尔(B.Csongor):《敦煌藏文写本中一些汉文原文》(载《匈牙利东方学报》,1960年),他的工作是把这份卷子中涉及的突厥民族的汉文史料查引出来,进行对勘、比较,使这方面的讨论深入了一步。

4、韩伯诗(L.Hambis):《Kasdim和Ges-dum》(载法国《亚细亚学报》,1958年)。他认为,这份藏文卷子里第63行所提到的拔悉蜜境内的"Ges-dum"部族,就是《通典》卷二○○"鬼国"条所记唐永徽中遣使朝贡的"可史襜",也就是伯希和所推断的"Kasdim"(或据《圣武亲征录》称"客失的迷")。

5、李盖提(L.Liget):《论关于北方国王的报告》(载《拉露女士纪念文集》,巴黎,1971年)。他认为这份卷子并非作者根据亲眼所见而写成的报告,而是流传的有关北方居民的资料汇集。他又认为,无论如何这是一篇非常重要的历史资料,因为它说明了当时吐蕃人同邻近地区的关系和他们的观点。

6、森安孝夫:《藏文文献中出现的北方民族:突厥与霍尔》(载《亚非语言文化研究》第14期,1977年),他在山口瑞凤、祖南洋(即索南坚错)和桑木旦·噶尔迈等人的帮助下,逐字逐句研读了藏文原文,并利用汉文史料加以查证。他的研究很受人们

重视。

我们在研读了藏文原文之后,综合上述诸家成果,深感这是一份珍贵的历史文献,从中可以看出8—9世纪之间吐蕃人的文化和史学水平,可补汉文史料之不足,借以弄清当时北方民族的面貌。因此,不揣浅陋,试译于此,供研究北方民族史的同志参考。

二、译 文

往昔,回鹘王颁诏:北方究竟有多少国君?命5名回鹘人前往侦察,此即其回报文书,系取自玉府也。

某地,汉语称为室韦(ji-vur),突厥语称之为莫贺婆力(ba-ker-pa-lig)。以此为主体,在其上,有突厥默啜(vbug-chor)十二部落:王者阿史那部(rgyal-po-zha-ma-mo-ngan),颉利部(贺鲁ha-li),阿史德部(a-sha-sde),舍利突利部(shar-du-livi),奴剌部(驳马 lo-lad),卑失部(par-sil),移吉部(rngi-kevi),苏农部(so-ni),足罗多部(jol-to),阿跌部(yan-ti),悒恒部(哄哒,颉跌,he-bdal),葛逻歌布逻部(gar-rga-pur)。

诸小部落中无国君,胜兵6000人。其东境,有一部落。蕃人称之为“黑”(he),汉人称之为“黑子”(he-tse),突厥人称之为“奚”(dad-pyi)。部落酋长名为种瓮牙(cong-bong-ya)。“奚”部之人,将其祖先颅骨镶以金银,用作酒器云。

在“奚”人之东,突厥人称之为貊勾丽(mug-lig),汉人称之为高丽(kevu-li)。上东(shang-tong)地方权臣名为羌冲齐(chang-chung-chi)者之辖区。高丽境内之人,上颏垂于胸口,食人肉。将父母年迈者及其他老迈之人,裸裎杀死。

其东,名为蛮子百济(mon-ba-beg-tse)部落,其人平素不着

衣衫。

其南，有人如鱼，恒居于水中。

再南，为蛮人(mon-ba)，肌肤黧黑，眼白，头发有如水马鬃毛，丛丛杂乱。而善游如鱼。

"奚"人之北境为"鞑子"(da-sre)部落，帐篷支架悉用鱼骨，覆盖于篷上遮罩物，上焉者用鱼皮，下者用白桦树皮。

自"默啜"而西，蕃人称之为突厥九姓，九部落联盟之首长，名之为"回鹘都督"（vu-yi-kar-do-dog)，汉人册封为"可汗"。其族姓为"药罗葛"(yag-1e-ker)，门上均竖有 9 面幡标。

"乌护"(ho-yo-vor)部落，胜兵 6000 人。其北境为契丹(ge-tang)部落。契丹王者称"可汗"，其食物衣着与吐谷浑(va-zha)同。其家畜大率有黄牛、绵羊、马。其语言与吐谷浑大体相通。与乌护人时战时和。

其东，为"奚"人部落。

在最北境，为"哈喇吡伽尔"(ga-ra-byi-ger)部落，山岩峻峭，地势险要，其家畜惟猪豕而已。

于"多滥葛"(?)（do-le-man)部落处，产上等稷子、油菜籽等。有五部落，均以桦树皮覆盖帐篷。

其北，于无涯大湖之滨，其聚落人户，身材魁伟与吐谷浑人同。并饲养各种家畜。着毛皮。入冬，大地冻裂，居民无法往来。然地势广阔而饶沃丰美也。

其北之下方，有"契骨"(khe-rged)部落，以白桦树皮为帐篷，臣服于回鹘，并缴纳灰鼠之皮，以为岁贡。

由此向北，有"燕然"(ye-dre)七部落，并无国君任事。常与回鹘征战，以桦树皮做帐篷，并以白桦树捋出之乳酪液脂酿造酒浆。其地势至为险要而坚固。

其西，有"鞠"(gud)部落，居于山巅，以草棚为家，驱麋鹿供

其役使。其衣着冬夏如一,着兽皮,皮上涂以黑炭。所食则为兽肉、人参果(gro-ma)、蘑菇、野鼠所攒积之谷粒以及松鼠、啄木鸟在大枯树内所积聚之物。并向回鹘纳兽皮以为岁贡。

其北之上方,有名为斛薛(ku-chu-vur)部落者,地势峻险而坚固。不听回鹘令遣,且常与之征战。

其山后,有"阿跌"(hir-tis)两小部落,与回鹘时战时和。

北方,有"阿跌"另一部落,眼如水晶,头发火红。饲养各种家畜,马匹高大。其北,为大砂碛大山所隔,阿史那可汗曾引兵进击,路阻未果。

山之对面,北地之人,身材高大。长三庹(一庹——成人两臂平伸之长)。以利箭箭粗如臂者猎取食物,其国君与别部同。争斗、诉讼、杀戮等事鲜有发生。人死,不行葬礼,不修丘墓,幼儿能语言时,即令叩拜神灵,有牛、羊各种家畜等。

俟斤派使者前来,谓:"如此幼儿,恐为犬所噬。"请注意聆听,叩拜,问使者:"吾部落之牧牛羊人名为'哈喇杭力'(ga-ra-gang-lig)者,曾见之否? 今已遣往何处?"(?)此巨人部落以上,未闻有人居住也。

其北,有"拔悉蜜"(ba-sme)五部落,与"回鹘"、"葛逻禄"(gar-log)三方联盟,击溃默啜可汗。"拔悉蜜"部落长乃即可汗大位。后,"回鹘"又与"葛逻禄"合谋杀"拔悉蜜"可汗。"拔悉蜜"部落从此分裂,一部分出,充他部之奴户。拔悉蜜之境有"客失的音"部落及"拔悉蜜·拔曳固"部落(ba-yar-bgo)由"叶尔尼俟斤"(yer-nyis-hir-kin)为君长。

"合督葛"(hi-tog-gas)部落,酋长"颉吉尔高尔俟斤"(hi-kil-rkor-hir-kin)。该部地势险要,"葛逻禄"人未能将其征服。

其北,有"仆骨"(?)(go-kog)部落,与世无争无战。其西隅,有十部落,有地势险要者,有地势平坦者,亦有地力肥沃、牧场广

豕者。其北有砂碛大山。山之对面，即为“天王”(gnam-gyi-rgyal-po)两大部落。当默啜可汗与阿史那可汗国势强盛之际，曾引兵到此，终因道阻，迄未成功。有二人，迷失道路，茫茫踽踽。正行进间。见有骆驼蹄痕，遂尾随而行。在一大队骆驼之近处，见一妇人，乃以突厥语与之接谈。妇人乃将此二人带走，藏匿于隐蔽之处。骆驼之后有一獒犬，狩猎归来，此犬嗅出生人气味，妇人乃急令此二人向犬礼拜叩头。此犬遂将10匹骆驼全部必须衣物及度越砂碛大山时用水等逐一驮来。乃发遣此二人返归突厥。

此犬乃当初自天下降，一赤色，一黑色。下降于山岭时，遇一母狼，与之合，乃共营生，所生子息均未成活。于是此二犬，乃自附近突厥人家盗来一年轻女子，与之合。所生男儿均与犬类，所生女子，皆为人形。于是，有一群女子赤色獒犬部落名之为“格斯尔古舒”(ge-zir-gu-shu)，黑色獒犬部落名之为“哈喇古舒”(ga-ra-gu-shu)。此等犬类与妇人均以突厥语交谈。部落之牲畜财产、食物统一由妇人掌管、使用。

由此地前行，未闻有人居住。

其西，有“葛逻禄”三部，胜兵8000人。与突骑施(du-rgyus)、大食(ta-zhig)征战。

其东有“曷剌”(驳马og-rag)三部落，为迎请回鹘大郡之亲教师“泥熟”(ne-shag)而与回鹘征战。

其北方之下部，有突厥“古禄赫连啜”(gu-log-gol-chor)之一部，名为“义毗乐谷尔”(il-byil-kor)部落，有军队1000人。其北上方，有一“毗伽那”部落(be-cha-nag)，军队5000人。时与回鹘交战。

其西隅，在突厥之一侧，有一“允禄”(yun-lag)部落。人户众多，地土肥美，突厥花马(驳马)即产自该地也。

其北面，砂碛大山之对面，有“兀惕哈达力”部落（ud-ha-dag-leg）之人，足如牛蹄，身长茸毛，食人肉。由此往前，有突厥野人在焉。一野人足断，不能行走。其友伴乃于断足人面前，杀马一匹，堆垛柴火若干，留一打火石于其手中，弃之而去。不久，来一猛虎，扑至跟前，猛虎之后有一大猫，毛硬如铁筷，喉头及左右腋下有白色斑点，如拇指大小，断足人向大猫腋下白斑处射一箭，乃毙之，即抽缩如猪，毛硬如铁筷，坚利无比，由鼻端直至尾部，悉如利剑，突厥语称之为“国鸟药”（kog-nyo-yog）也。后又见猛虎搏弄此猪，直至黄昏……。

……人身材与他人同……衣小……着于胸前，于……内处，有小岗，如鱼脊……并多蛟……山……（下残）

三、注　释

1. hor（又作 ho-yo-hor），唐代曾有“回纥”、“回鹘”等不同译名，是现代维吾尔族的直接祖先。（吐蕃时称回纥为 hor，与元明以后藏人称蒙古人为 hor 不同。）根据文献记载，公元 8 世纪中期游牧在蒙古高原突厥汗国的北方，所谓铁勒九部之一，曾与拔悉蜜、葛逻禄联合反抗突厥，在公元 744 年（天宝三年），取代了突厥，而建立回纥汗国，由于回纥汗国是以回鹘部落为首的 9 个主要铁勒部落组成，所以我国史料统称之为“九姓铁勒”或“九姓回纥”。实际上，“九姓”是指 9 个部落的联盟，回纥有时又成为九部（九姓）的总称。

回纥汗国第一代可汗为药罗葛氏出身的骨吐禄毗伽阙可汗，唐朝封为怀仁可汗。第二代为磨延啜可汗，又称葛勒可汗（747—759 在位），唐封英武威远毗伽阙可汗。第三代为牟那可汗，又号登里（Tengri，天）可汗（759—780 在位），唐封英义建功

可汗。第四代武义成功可汗(779-789在位),名顿英贺,初为牟羽可汗相。公元779年杀汗自立,封为长寿天亲可汗,并尚咸安公主。以后,至第八代为保义可汗(808—821在位),又称回鹘爱登里罗汨密施合毗伽可汗,其后还有崇德可汗(?—824在位)即回鹘"君登里逻羽录没密施句主录毗伽可汗",尚太和公主。

回纥人西迁后,分为①高昌回鹘(又称西州回鹘),其辖境,西到库车,东抵甘肃,北越天山,南至于阗,13世纪归顺于蒙古,属察合台汗国境。②河西回鹘,分布在甘肃河西走廊,以甘州为中心,又称甘州回鹘,11世纪30年代后属西夏辖,后形成今之裕固族。③葱岭西回鹘,10世纪建立黑汗王朝,辖土包括今之中亚及南疆部分地区,12世纪归附于西辽。

2.phyag-sbyal=phyag-sbal见《长庆唐蕃会盟碑》西侧藏文第77列,汉文对译为"玉府",玉府者库藏之雅称。

3.dru-gu突厥。我国史书上用来指称6—8世纪在蒙古高原以北北方广大地区游牧的,操突厥语的部落结合体[①]。当时

---

① 突厥语民族:如维、哈、柯、撒拉、裕固、乌兹别克、塔塔尔、土耳其、阿塞拜疆、土库曼、库特、楚瓦什、图瓦,也有人把突厥语、蒙古、通古斯、满语族、朝鲜语合在一起称阿尔泰(Altaie)语系,而阿尔泰语系又和乌拉尔(VraliC)语系(乌戈尔——芬语、萨莫狭语等)组成一个更大的语系即乌拉尔——阿尔泰语系。

现代突厥语分类:

① 南部语组:土耳其、阿塞尔拜疆、土库曼。

② 西部语组:塔塔尔、巴什基尔、哈、柯。

③ 东部(葛逻禄组)语组:维、乌兹别克。

④ 北部语组:图瓦、哈斯尤。

⑤ 雅库特

⑥ 楚瓦什语

(——引自古代突厥文献选读第一分册)

以阿史那部族为主体。在其部落长土门(tu-min 万人长)的率领下,552年击败柔然大军迫杀其可汗,正式建立了突厥汗国。公元583年后又分为东突厥汗国[1](据有蒙古高原本部,或称北突厥)和西突厥汗国[2](据有中亚各地)。因为广义来讲 dru-gu 泛指突厥辖下的各个部落,包括突厥、铁勒、回纥、拔悉蜜、葛逻禄等以及非突厥语系的被征服的北方部落,狭义则专指突厥统治者阿史那部落而言。吐蕃人心目中,突厥 dru-gu 和回纥 hor 是有区别的。显然是指狭义的 dru-gu。[3]

4.vbug-chor 据史载:公元682年(永淳元年),阿史那氏族旁支的酋长骨吐禄,在谋臣敦欲谷(即阿史德元珍)带动下起事,686年(垂拱二年)—687年,他征服了铁勒诸部,并据有其地,复兴了突厥汗国,史称颉跌利施可汗,其汗国称第二突厥汗国。在这以前的突厥汗国称第一突厥汗国,颉跌利施可汗(682—691)病死后,其弟默啜继立。默啜,突厥可汗名,691—716 在位,是第二突厥汗国里一位非常重要的领袖,受到唐朝武则天皇后的

---

① 东突厥的可汗传承:第一突厥汗国

(土门)伊利可汗——

木杆可汗——572

始毕可汗——619

颉利可汗——634

第二突厥汗国

颉跌利施可汗 682——691

默啜可汗 691——716 在位,尚金山公主

② 西突厥的可汗传承:

室点密可汗——576

统叶护可汗——630

③ 吐蕃人与突厥的交往早有记载,《敦煌历史文书》大事记年 675—736 之间,大论噶尔东赞及其子钦陵曾多次用兵于突厥。公元 700 年,并有突厥统叶护可汗遣使来吐蕃牙帐致礼的记载。

册封。711年,唐朝嫁以宗室女金山公主。他先后讨平叶尼塞河上游的黠戛斯、突骑施,又远征中亚粟特地区,平定了阿尔泰西部的葛逻禄和九姓铁勒的叛乱,又平了拔悉蜜。716年(开元四年)在平定拔曳固的战事中被杀。《敦煌历史文书》有“猴年,默啜使者来吐蕃牙帐致敬”的记载。在藏文中每以 v+b 对译 m—,如长庆碑:vbal:末 m—,vbyan:m—

5.vbug-chor-sde-bchu-gnyis 默啜十二部落,以默啜代表突厥第二汗国,等于说突厥十二部落。按照马合木、喀什噶里所编《突厥语大辞典》影印手抄本第40—41页里就明白地说:“突厥人原分十二部,每部复分若干支……”[①]。按《新唐书·突厥传》记载,突厥“分其国为十部,部以一人统之,人授一箭,号十设(军),亦曰十箭”。“一箭”也就是一个部落。又记有咄陆,弩失毕十姓,咄陆五啜,弩失毕五俟斤,啜、俟斤都是突厥语“大臣”不同等位的名称,总的看来反映出突厥人是部落联盟的结合体。

6.rgyal-po-zha-ma-mon-gan 阿史那,古突厥姓氏。突厥有十姓,阿史那是其中之一。自土门起,可汗都出自这种姓,所以这一种姓在突厥人中始终占统治地位,称为“真正可汗之族”。突厥汗国被认为是阿史那氏族的“家产”或“共同财产”,所谓突厥汗国是以阿史那(包括与其通婚的阿史德氏族)为核心,由铁勒、黠戛斯、突骑施、葛逻禄等突厥语系部落和奚、契丹等被征服的非突厥语系部落的联合体。

7. dad-pyi 古民族。原称库莫奚,居住在饶乐河流域,经营游牧生活,唐时,其首领李被封为饶乐郡王,尚玄宗固安公主,当时与契丹并称两蕃,曾为突厥汗国征服。唐末,一部分奚人在首领玄诸率领下西徙妫州,别称西奚,是参加突厥汗国军事联盟的

---

① 《民院学报》1978年第2期,第37—38页。

成员，后逐渐为契丹同化。

8. mug-lig 貊勾丽。古民族名，又称貊，或涉貊。曾建高句丽国，为今朝鲜族的直接祖先。

9. ge-tang = ge-tan 契丹，古民族名，又作为国名。源出于东胡，游牧于今辽河上游，曾与突厥建立部落联盟。唐时以其地置松漠都督府并任契丹首领为都督。唐末，迭剌部首领阿保机统一契丹及邻近各部落，建立了辽朝，与五代、宋并立，成立北方相当强大的地方政权，后来有些民族就以契丹称呼中国，直到宋宣和七年(1125)为金人所灭。

10. va-zha 吐谷浑，鲜卑族的一支，初游牧于今辽宁锦县西北。4 世纪初，在首领吐谷浑的率领下，西迁至甘青之间，称为阿柴虏。va-zha 就是由此得名。与当地羌人融合，以吐谷浑为国号，从事畜牧，用汉文，起城廓。隋初，夸吕可汗建都伏俟城(在青海湖之西岸 15 里处)。唐代，诺曷钵可汗来朝，受唐封，并尚弘化公主。7 世纪后期，在吐蕃势力压迫下迁至陕甘宁边境及新疆天山南麓，称退浑。续与吐蕃时和亲，时征战，大部为吐蕃吸收同化，今青海、甘肃一部之土族可能是吐谷浑人的后裔。《新唐书·西域传》"吐谷浑自晋永嘉时有国，至龙朔三年吐蕃取其地，凡三百五十年，及此，封嗣绝矣！""吐谷浑大臣素和贵奔吐蕃，言其情，吐蕃出兵捣虚，破其众黄河上……吐蕃遂有其地。"

11. ba-sme 拔悉蜜，突厥部落之一，原为突厥汗国结盟部落。"天宝，其大部回纥、葛逻禄、拔悉蜜并起攻统叶护可汗，杀之，尊拔悉蜜之长为颉跌利施可汗，后，其子乌苏米施可汗立。""天宝三年(744 年)，拔悉蜜等杀乌苏米施，传首京师，献太庙，于是突厥大乱，国人推拔悉蜜酋为可汗。"而回纥、葛逻禄又杀拔悉蜜可汗，奉回纥。骨力裴罗定其国，是为骨咄禄毗伽阙可汗。

回纥、葛逻禄、拔悉蜜当时都是突厥结盟部落。

12. nye-sha 泥孰,突厥官号之一,又作泥熟。

（原刊于《敦煌学辑刊》第二集）

吐蕃职官考信录

一、前　记

一般说来,官制往往能反映一个社会的结构、组织和政治成熟水平,吐蕃的官制,当然可测量出吐蕃人在政治上获得进展的程度,为我们提供重要的线索。从官制的演变,可以看出社会政治演进的历程,特别是从部落联盟向奴隶制国家的过渡,更为明显;同时,从官位的设置,职权的分配,权威的确立,来了解吐蕃时期社会各方面的情况。比如:"大相(大论)"一职的设立和演变,其作用和对吐蕃社会的影响,可谓大矣,举凡政治、军事、民族、经济、宗教、文化、社会各方面无不涉及,无不与之发生微妙的关系,即为鲜明的一例。

吐蕃的官制是建立在奴隶制的军事部落联盟的基础之上,经过长时间的发展,到了公元8世纪赤松德赞赞普当政时期,已趋于完善和定型化。在吐蕃与唐朝、突厥、于阗、南诏等周边民族交往时,俨然成为雄视天下的、有威信的政权,而且,雄心勃勃,能与唐朝争一日之长短,逐鹿中原。若没有统一的官制约束,她何以动辄组织10万、20万或更多的军队,竟挥师东指,直

下长安(公元763年)?! 又何以能统驭瓜沙河湟70余年,雄踞河西走廊及西域一线长达100余载!

近几年中,对于吐蕃官制的研究颇有几种令人振奋的佳作[①]问世:国内外的同道正以丰富的材料构拟吐蕃社会的画面。我

---

① 这些作品是:1. 陈庆英:《试论赞普王权和吐蕃官制》,刊于《西藏民族学院学报》,1982年4期。文中根据《贤者喜宴》,将吐蕃中央官员分为3个系统:贡论,管议政、判事、主兵(立法);曩论,执行诏命、主管财政、统计、民事以及王室的生活供应(行政);喻寒波,管审议、纠察、司法(监察)。这是作者进一步以唐廷的三省(尚书、中书——门下、御史台)来比拟并据藏文材料推定的。是颇有见地的分类法。但在实际研究藏文吐蕃文书时仍留有不少难解的问题。2. 陈楠:《吐蕃职官制度考论》,1987年中央民族学院攻读硕士生论文(待刊稿,近见《中国藏学》1988年2期目录中有此文,不知与原打印稿有出入否?)指导老师苏晋仁教授。此文为作者攻读吐蕃史硕士生论文,苦心孤诣,搜集材料颇丰,又经吐蕃史专家苏晋仁教授指点,出手不凡。其立论与陈庆英氏相近,也是主张吐蕃为贡论、曩论和喻寒波三大系统,考证翔实,多发前人之未发复。如尚、论,王族与宦族,大相一职的设置及人数的变化以及僧相(钵阐布)的设立等等,均有论述。尤其是作者注意到吐蕃中央官员与地方系统职员的差别,也就是说注意到部落氏族与中央王权之间的差别与联系,很有特色。3. 乌瑞(G. Uray):《〈贤者喜宴〉分析研究》。原文刊于《匈牙利东方学报》第26卷1号。汉译文王青山译,刊于《国外藏族研究译文集》第1辑1982年。正是作者第一个把《贤者喜宴》一书在研究吐蕃官制中的重要性提了出来,功不可没。4.〔日〕山口瑞凤:《吐蕃支配时期的敦煌》,发表于1980年,收入讲座敦煌《敦煌的历史》第4节中。文中十分详尽地译出P.T.1089号卷子职官名称。5. 汶江:《吐蕃官制考——敦煌藏文卷子P.T.1089号研究》,刊于《西藏研究》1987年3期。汶江注意到P.T.1089卷子的重要性,又做了许多有益的探索,值得钦佩。但是,汶江把大贡论、大相、论茝统统对音为dgung-blon-chen-po,又把bka-yo-gal-chos-pa-chen-po整事大相,喻寒波掣逋,对音成为zhal-ce-pa-chen-po,(刑部尚书)? 都值得商榷。汶江提出rje-blas"是一种职分相当高的官员,不仅掌管官吏的档案,选拔任用官吏都需征询他的意见,姑译为吏部大臣"的说法也值得研究。

们在探讨并撰写吐蕃的法制、兵制和礼俗的几篇文章时[①],也深深感到自己对吐蕃官制的结构和系统,了解的比较模糊,或者说是支离破碎。例如:吐蕃时期最为盛行的“会盟制度”究竟在政治上、组织上占有什么样的地位?在官制形成中留下什么积淀物?就是说,这一制度与“贡论、曩论、喻寒波”三系统官制有什么关联?它们是怎样演变的?再者,吐蕃部落与部落之间,部落与王室(或政府)之间的关系,以及部落氏族与各地方政权之间的关系又如何?部落怎样由参加联盟到参加官府的?等等。还有,从唐代文献记载中吐蕃的官员名称来看,有的跟唐官相同或相仿,有的却很特别,究竟吐蕃的官位、官阶和官系怎样构成的?官职和官阶如何确立?这一系列问题迫使我们对吐蕃的官制进一步思考和调查。这就是本文写作的契机。要探讨吐蕃官制先要做一番古文字学或称文献学的工作,那么 P.T.1089 号卷子,最能引起人们兴趣了。这一卷子的重要性已经有过几篇重要文章论及,但是对它译解和看法大有出入,因而有必要进行全面的翻译介绍。我们在这里据巴黎图书馆藏的原卷胶片过录(转写),并提供我们的译文,我们认为这是反映吐蕃在她占领的新地区的职官系统的文件。对于时贤异译,略加说明。

与 P.T.1089 相补充的是《贤者喜宴》(1678 年成书,作者巴俄·祖拉陈瓦),书中所列出的吐蕃官制,基本上是吐蕃中央政府的官系。虽然该书出世较晚,但人们确信作者接触过吐蕃时期的原始官方档案,其真实性程度较高。还可作为补充的是敦煌汉文文书中出现的若干吐蕃官称、官位,这些是当时的纪实文

① 1.《吐蕃兵制考》,《中国史研究》1986 年 1 期;2.《吐蕃律例文献》,《敦煌吐蕃文献选》1—39 页;3.《敦煌古藏文礼仪问答写卷译解》,《西北史地》1983 年 2 期。

书，确可与唐代汉文文献参酌并用。总的说来，唐人所记吐蕃的官称确实可以作为取证的材料。因而，我们在比较和对证、核实以上几类文件以后，列出一个我们认为可信的吐蕃官称表（表分为二：即吐蕃中央官系与地方官系），供研究吐蕃史的同志参考。

二、P.T.1089 原文

1. khyI vi lovi dgun sla tha cungs la gdan sa zha nas // rtsi gyI phyag rgya phogste……

2. thabs la mchId myi mjal pav //sha cuvI khri dpon khri spyan gIs yang slad du zus……

3. ……snga slad du blar gsol nas //dbyang ste mchId kyis bcad pavI (gral) ……

4. (gsol) nav //de phyag rgyas btab ste (vchang) ru stsal pav//gral thabs ……

5. sha cuvI (rtse) rje blon man cad dpon sna phra mo yan chad //gral thabs la mchId myI mjal pav //slan cad gral thabs vdI bzin mchis parl

6. dkar cag (du) bris pa nI//khyIvi lo vi dgun pho brang na bzangs //bde blon gyI vdun sa //zang btsan bzang dang / blon rgyal sgra dang/

7. spyan blon byang bzher dang blon g·yu …… ra bsdus ste lug ngan sde (gnyis) dang dkor pa dang slungs rma grom pa thang la brgal bavi lan la//

8. sha cuvi(khri)dpon dang khri spyan gyI zhu sa …… // sha cu na yang sngon nI bod las stong pon gong tsar bskos pav / gtsang cen pa zhig mchis par yung bas //

9. na nIng slad kyIs rgya sha cu pa rgod du bton nas //stong pon stong cung yang ste bcad nas // stong bon nI thabs ra gan chungu stsald // stong cung nI thabs //

10. zang ched po stsal / pav//rgyavi to dog dang stong pon su yang gral thabs la mchid myI mjald //stong cung bod las bskos (pa) dang rgyavI to dog vog //

11. pon dang rgyavI stong zla ra gan pa dag cig mchis yang gral thabs(la mchid myI)mjal par gyur pa //da ltar rtse rje vog po na gyi gral nI //to tog /

12. ched povi ni vog //to dog vog pon an bung yIg dang rgya las spyan du bskos pa//cang stag legs gyI ni gong na mchIs //na ning mkhar tsan khrom gyI//

13. dpon sna gral thabs la mchId myI mjal pav // dmag pon gyIs dbyang ste//zhang lon ched po blon rgyal tsan dang blon legs sgra la zhus te //

14. mchId kyIs bcad pa las ni //bod sum gyi stong pon gyi vog du mthong kyab dang va zhavi stong pon //devi vog du rtse rje zangs(yig) / devi vog du bod /

15. sum gyI stong cung dang mthong kyab dang va zhavI stong cung //devi vog du zangs pa sug stong dang stag gI zar can pa vbyung (pavi) (sca)gs //rtserje dang /

16. to dog gI gral thabs ni //sngon rim pa ci ltar mchis snga lugs tsam du bsal yang vdra ste//bod las stong pon stong cung gnyug mar gsar

17. du bskos pavI rim pa gral thabs cI ltar mchIs pa nI // bdag cag gIs mchId kyis gcak du myi gdav ste //bla (na)……/las ma/

18. bcad na / dpon sna thog ma mchis ma thag du //vphran tshegs vdI tsam gyI slad nas //mchid myI mjal cing rtsad par gyur na //rje blas vtshal bal

19. dag la yang myI bde zhing blar yang myI dpen par vgyur zhing mchis na // stong pon rnams gyI gral//to dog gnyIs dang rtse rje vog pon dag dang/

20. rIm pa jI ltar mchIs pa dang / rgyavi stong zla dang bod kyi stong cung yang kang gong rda mchis pa / lung stsal pa tsam du gsol zhes vbyung //

21. rgya sha cu pavi dpon sna gsol ba las ni //sha cuvi to dog dang bdag cag stong pon stong cung gi gong du mchIs par gsol ba //lho bal gyi to dog/

22. dang ldong zla ra bskos pavi rnams //dpon sna gnyug mavi gong du mchis pavi lugs dang zla dpe ma mchi ste//dper gsol na / li rje lta bu/

23. zho sha dang sbyar nas //bla nas thugs pags mdzad de / rgyal mtshan stsal nas //rgyal chos gnang ba yang //livi blon dngul pavi vog na/

24. mchis pa lags//livi a ma ca la stsogs pa / thabs gser da ……stsal pa la stsogs pa yang / rtse rje zangs pavi vog na mchis // lho

25. bal stong vdul pavI khri dpon dang stong pon stong cung thabs g.yu dang gser mchis pa yang//dmag pon ched po gtsang chen pa lta smos kyang myI

26. vtshal //dmag pon chungu sgo gtsang pavI vog na mchI ste //vdI ltar dbung mthav gnyIs kyI gral thabs gnav nas chad de //lugsu chud par

27. nI / thugs chod bla na mngav ba lags //sha cu pavi to dog dang stong zlar bskos pavI rnams lho ba lsde chen gong nas gsol pa gzhan bas // zho

28. sha myI che zhIng thabs myI mtho na // gral thabs sngar chad pa dang zla dpe bzhIn / bdag cag gong du mchis par ji gnang // zhes gsol // sha cuvi to

29. dog dang stong zla rnams gyI gsol ba las nI // bdag cag to dog ched po / rtse rjevi zlar bskoste / thabs phra men stsa nas // rtse rje zangs pa gong na /

30. mchis pavi gong du / rgod kyi stong pon gyIs myI chud par gdav ba las //da ltar mkhar rtsan khrom nas / dmag pon gyIs zhus pa las / stong pon gyI /

31. rnams / rtse rje zangs pavi gong du mchis par chad pa la brten nas // stong pon gI rnams / to dog ched po vi gong du mchis par gsol ba dang /

32. to dog vog pon ḍngul pa dang / stong zla thabs ra gan mchis pavi gong du stong cung zangs pas myi chud par gdav ba lags na // bdag cag/

33. to dog cam zhIg stong pon stong cung bod las bskos pavi gong du mchIs par jI gnang gis gsol // khar tsan khrom gyI dpon snavi gral

34. thabs // zhang lon chen po la zhu ste / mchid kyIs bcad pavI dpev / rgyavI dpon sna bod las bskos pavi sug pa na dpe phyag rgya can vchang ba/

35. las vbyung ba // mkhar tsan khrom gyi dpon sna gral thabs la mchid myI mjal pav / sngar bcad pavi lugs dang rje blas gyi gnyer dag du

36. sbyar nas // zhang lon chen po la zhuste mchId kyIs bcad pa // gral thabs la // ru dpon // khrI dpon // dgra blon chen po // rtse rje

37. ra gan pa // zhing pon chen po // mkhar dpon chen po // sdod smad gyi phyug mavI gzhIs pon chen po // ru spyan nang kor las bskos pa

38. rnams // dgra blon vbring po // ru theb dgra blon chungu // khral pa chen po // gsang gi yige pa chen po // rtsis pa chen po // zhal ce pa ched

39. po bod sum gyI stong pon // mthong kyab dang va zhavi stong pon // rtse rje zangs pav// gsang gI pho nya // gsang gI yige pa vbring po //

40. gsang gI yige pa chungu // spyI gcod // bod sum gyi ston gcung // rgra drugI lo tsa pa // lung dor gyI dmag pon / zangs pa sna la gtrogs pa/ rtsis

41. spyan // mthong kyab dang va zhavi stong cung // stagi zar can pa sna la ma (?) gtogs pa // gsang gi rub ma pa dang vgyed ma pav // gzhIs pon spyan /

42 byung vtsho ched po // stagI zar cung pa / gzhIs pon vog pon // gsang gI yige pa phra mo // lho bal gyI dmag pon chungu / byung vtsho chungu / chos gyil

43. rtsIs pa / khram pa / sa mkhan zhes vbyung // sha cu rtse rje vi phrin byang pho nya tshevu shun tse las // khyivi lovi dpyid sla tha cungs tshes /

44. bdun la vchis pav / rtse rje man cad / rgyavi dpon snavi rnams gral thabs la mchid myi mjalte / rtag du rtsod nas / gral thabs /

45. kwa cuvi dmag pon gyIs mchid kyIs bcad pavI dpev gsol pa lags na // slan cad vdI bzhin du vtshal nangs sam ma nongs /

46. shes vbyung // sha cuvi rtse rje blon man cad / rgyavi dpon snavi gral thabs / re shig vdi bzhin mchIs par vtshol cig ces // kwa cuvi /

47. dmag pon dang spyan gyI mchId kyis bcad ces // sha cuvI rtse rjes brtsangs pavI gral thabs las vbyung bav // rtse rje blon rgyavI khri dpon/

48. rgyavi khri spyan to dog chen po / rtse rje vog pon / to dog chungu / rgyavi spyan / stong pon bod las bskos pavi rnams // stong pon gyI zla rgya las bskos pavI /

49. rnams // rtse rje chungu dang mngan go cu rub / sha cu spyIvi dgra blon bod las bskos pav / rgyavI stong cung bod las bskos pavi rnams // stong cung gI zla rgya las/

50. bskos pavI rnams // dgra blon rgya las bskos pa/ rgya spyIvI khral dpon ched po //khrI dpon gyI yi gi pa zhes vbyung // rgya sha cu pavI dpon sna // zhang lon chen pos /

51. bskos pavI gzhi dang gthugs na // phrin blon stag bzhre rgod khyung la stsogs pavI phrin byang / cog ro legs vdus las // byI ba lovi dpyid sla tha cungs/

52. tshes bzhI la mchIs las vbyung ba // byI ba lovi dbyar / zhang lon ched po so la mchis pavI vdun tsa long cur btab pavI lan la // rgya sbha cu pa sde gnyis

53. (su) bcad nas/ las sgo dang / dpon snar bskos pa dang / lung stsal pav // bod las sha cu pavI dpon snar bskos pav / ro ngos po g·yu gong rtse rje blon / khyung po/

54. klu rma rtse rje spyan / vbro g·yu gong rtse rje vbring

po / vbal dra ma legs rtse rje chungu dang dgra blon go cu rub // tshang lo spa sha stong cung ur bskos nas / zangs gyI/

55. yI ge rtsal / ser lha rma stong cung ngu bskoste thabs zangs chu ngu byin no // rgya las dpon sna bskos pav / do stag skyes rgyavI to dog dang bod kyi rtsi rjevi/

56. zlar bskos te / vphra men gyI yIge chungu snga na yod pa las/ thugs pags mdzad de / na cig gis bstod nas / phra men gyI yige ched po stsal // an bung yIg

57. to dog og pon du bskos te / thabs ra gan gyi yige yod pa las / ngovi tshe thugs pags mdzad nas / ra gan gyI yige ched po byin no // sde /

58. gcig gI dpon snar bskos pav // yem pheng stong zlar bskoste / thabs ra gan gyI yI ge chu ngu dbang ba /snga na ra gan gyI yi ge chungu mchis pa las / thugs /

59. pags mdzad de / ngovi tshe na cig bstod de / ra gan gyI yige ched po byin no // cang mdo tse sde gcIg gi khral pon dang gzhi rdangsu bskos so // sag pho sngon to dog /

60. gi rgyud lags pas / rjesu thugs pags mdzad de// spyIvi khral pon chen po bskoste / gtsang rkyen gyI bya dgav zhig byin no // tshevu cang zhI stevi chu mngan /

61. du bskoso // li pu hwar spyivi zhing pon chen por bskoste / thabs gtsang chen mchis pa / thugs pags mdzad de / gtsang chen rkyen gyi bya dgav zhig stsal /

62. to/ : /chang stag legs chu mngan du bskos so // sde gcig gI dpon snar bskos pav khang sevu tam stong zlar bskos te / thabs ra gan gyI yi ge chungu

63. dbang ba las / ngovi tshe thugs pags mdzad / nas / na

cig gis bstod de /ra gan gyI yi ge ched po byin no// lIvu hwang khral pon dang gzI rdzongsu bskos so /

64. an hIng tse sdevI zhIng pon du bskoso // li phyin spyivi chu mngan du bskos so //cang devu vdo stong chung du bskoste / thabs zangs chungu dbang ba las/

65. sug pa na ra gan chungu mchIs pas / thugs pa mdzad de / zangs chu nguI rkyen rdungs dang vdrubs rtsalto // bam stag zigs mngan du bskos so/

66. jeng lha rton mngan du bskos so // yang klu legs chu mngan du bskos so //vwang an sdevi chu mngan du bskos so/ dza an sdevi zhing pon bskos so/

67. zhes vbyung // vbrIng yas btsan kong dro rtsal te rmas na / snga lugs gyIs bod las bskos pavI dmag pon chunguvi rnams /lho bal nang gI khri dpon doang /

68. stong pon gi gong du mchis pa las / tse nge pong bra skyes pu yog pavI stong zlar bskos pas / lho bal kyI stong chung bod las bskos pavI gong du / stong/

69. zla mchis par gnang zhes gral thabs gyI bla sbring gcig mchis nas //lho bal gyI stong pon rnams gyIs devi zla dpev blar gsol nas / dmag pon /

70. chungu rnams gyI gong du mchis par bcad de // phyag rgya rtsal pa las // sprevu lovi dbyar dmag pon chungu rnams gyIs gsol nas / rtsis pa dang /

71. gsang pa gtogs pas / dbyangs dkyIg ste zhus pa las / slad cad lho bal gyI nang nas bskom pav / khri dpon la stsogs pa / g·yu pa gser pavi /

72. gong du dmag pon chungu mchIs par / zhang btsan

bzang dang / zhang khri brtsan dang zhang rgyal tsan dang / zhang khri dog rjes mchid gyIs bcde/ khri ste re re/

73. pyag rgya re re stsal ces gsol // sprevuvi vo la lha bal stong vdul pavi dpon sna bod dang lho bal las bskos pavi rnams / gral thabs la mchid /

74. myi mjal nas // bde blon dang spyan gyis mchid kyIs bcad pa bla nas nI mchis pa gyur / stong sde re re yang phyag rgyu re re stsal pa yang/ vpral du /

75. vdun tsar gthug du ma mchis // vdI ltar mchid kyis bcad par nI / (gsang) la gtogs pa / blon legs bzhre khyI ma vdod la stsogs pa la g·yar

76. tshod mchis shes gsol nas // dbyangs dkyig ste zhus pa las // sha cuvi dpon snavI gral thabs slan cad vdI dzhin mchiv shig(c)as par

77. rtse rje blon dang spyan gyI (steng du) spring shig ces // (zhang btsan bzang dang) blon rgyal sgra dang spyan blon byang bzher dang blon g·yu sgras mchid /

78. kyis bcad // sas // blon leg bzhre khyi ma vdod dang blo klu bzhre sngon brtsan gyI sug rgya vog nas gtad nas // sha cuvi rtse rje dang //

79. dpon snavi gral thabs slan cad vdi bzhin du mchis par dkar cag vog dpev brIs pav // sha cuvi dpon snvi gral thabs mchid

80. kyIs bcad de // slan cad vdI bzhin mchis pa la // rtse rje blon dang khrI dpon go cu rub // khrI spyan // to dog ched po // stong pon bod las/

81. bskos pavi rnams // rtse rje rog pon // to dog chungu // rgyavi spyan // stong zla rgya las bskos pavi rnams // stong cung

bod las

82. bskos pavi rgams // rtse rje chungu dang mngan go cu rud // sha cu spyIvi dgra blon bod las bskos pav // stong cung gi zla rgya las/

83. bskos pavI rnams // dgra blon rgya las bskos pa // rgya spyIvi khral pon ched po // khri dpon yIge pa zhes vbyung // zhang klu sgra dang/

84. blon zla bzang dang / blon g·yu bzhre dang blon mang rje la zhus // lha lung zigs gyIs gtugste (spad) /

三、译 文

(一)解题

P.T.1089号卷子,未收入1978和1980年巴黎出版的两卷本《敦煌古藏文文献选集》之中。而拉鲁(M.Lalou)女士于1955年在《亚细亚学报》上发表了全文译解,题作《8世纪大蕃官员请求复职表》。国内很少有人见到。现我们根据原卷缩微,录出原文,共84行,尾部略有残缺,可认为基本完整。这一卷子依我们的研究似乎应该是5份有关职官、品级、人事安排方面官方档案文书的登录件。其划分如下:1行—20行为第一部分,21行—33行为第二部分,34行—43行为第三部分,44行—72行为第四部分,72行—84行为第五部分。

它不是单一的"大蕃官员请求复职表"。日本山口瑞凤氏在1980年用日译文发表(收在讲座敦煌《敦煌的历史》第4节吐蕃支配时代的敦煌)对P.T.1089号卷子作了细致的分析并逐一译出官称,有很大的参考价值。1987年3期《西藏研究》又发表了汶江对P.T.1089的汉文全译文(汶江说原文为81行,可能

有误),我们仔细研读以后,感到有必要发表 P.T.1089 藏文原文,并不揣谫陋再提供一份我们的译文,供读者审查。因为这个卷子非常重要,希望能有让读者满意,而且可以信赖的译文作为研究的基础,事情总是逐步深入、逐步趋于完善的。我们工作做得最晚,得前贤工作成果作为参考,助力甚多,译文所选的专用语词,作一些必要的解释,列在注解之中,请读者鉴别。

(二)P.T.1089 译文

1. 狗年冬腊月,从军帐会议[①] 资悉波(审计)[②] 用印下达……

2. (对职官品位)意见分歧,沙州乞利本[③] 及万人悉编(观察使)[④] 于后,亦请示……

---

① 会议:gdun-sa-zha-nas,见《敦煌本吐蕃历史文书》大事记年各条,即王前会议(临时性的),有时又与 khrom(永久性或定型的)同用。关于 khrom 参见《吐蕃简牍综录》30 页,另详注玛曲大行军衙条,及所引 G.Uray 乌瑞的论文 khrom: Administrative Units of the Tibetan Empire in the 7th-9th centuries (1979)。吐蕃简牍第 24 支。

khrom 一词有下列涵义:1. 市场、市镇、集镇。2. 地名"高昌"的藏文形式。3. 吐蕃时期军政机构(外线作战时所设),即军帐会议。4. 将军或大将军。

② 资悉波(rtsis-pa),见《长庆唐蕃会盟碑》右侧碑文,参看《吐蕃金石录》52 页译文:"资悉波折逋,大会计官,专司账册簿籍,一直延演到明清,西藏地方政府中仍设有此职,称为孜本(rtsis-dpon)。"又见李方桂、柯蔚南:《古代西藏碑文研究》,台北,1987.6,PP.62; H.Richardson: Corpus of old Tibetan Inscriptions 1985,PP.134.

③ 乞利本,一万人将(khri-dpon),见于 S.T.or.S.2736 和 or.S.1000 号卷子。今人每多译作万户长。

④ 悉编(观察使):spyan,见于《新唐书·吐蕃传》"都护一人,曰悉编掣逋",此官名又见于吐蕃简牍,见《吐蕃简牍综录》第 30 支。此处"悉编"系指都护下属的"营田观察等使",《长庆唐蕃会盟碑》东侧碑文第 68 行,亦有此名,即译为"观察使"。spyan,在藏语中作为"眼睛"的敬称,由此可引申为观察使。

3.……先后向上请求作出公正决断。

4. 请求颁给应持有之封诰,职官品位……

5. 沙州之节儿论(节度使)[1] 以下,各级僚佐以上,职官品位意见分歧,不尽和协,后

6. 乃依原职官品秩书此名册,狗年冬,于(赞普牙帐)于(……安抚大使论[2] 会上,由尚赞藏,论野悉若,

7. 悉编论羌热、论喻……召集,覆陆岸两部落及廓尔巴、玛曲(黄河)大行军衙地面[3] 关于职官之询问:

8. 沙州乞利本及万人悉编(观察使)称……往昔,在沙州指

① 节儿论(节度使):rtse-rje,系吐蕃按唐制所设边官,唐官节度使,再加上藏语论(dpon),成为藏汉混合称谓"节儿论",或简称"节儿",见于汉文卷P.1205,1235号有"张议潮举旗逐吐蕃节儿"等语,S.5816号《杨谦让契文》内有:"寅年八月十九日杨谦让去李修顺相争,遂打损胫……节儿断,令杨谦让归家将息……"等语。又,P.T.1291号《战国策》藏文译文第六节,即将"管守"一词直接译为"管地节儿总理"(参看《敦煌吐蕃文选》第92页)。可见,当时藏人已习惯于将地方节度、守官译作节儿了。此外,在汉文《册府元龟》、新旧两唐书《吐蕃传》中每见"吐蕃东道节度使"、"吐蕃南道节度使"等官称,看来,吐蕃人在占有瓜沙及河西等地以后,仿照唐制,设置节儿或节儿总管,已成定制。

② 安抚大使(bde-blon)与先锋官(料敌使 dgra-blon)相对,主管社会治安的官员,见《敦煌本吐蕃历史文书》传记篇第八,144页。

③ 玛曲大行军衙(rma-grom):玛指 rma-chu,黄河。grom 即 khrom 的变体,rma-grom 即 rma-khrom,关于 khrom,已详注"会议"条,此处可参见《敦煌本吐蕃历史文书》大事记年第55条,(即中宗嗣圣二十一年,太后长安四年,甲辰,公元704年)…… "夏"赞普父王驻于玛曲大行军衙之"约地菊桑"。又,同书大事记年第104条,即玄宗天宝十四年,乙未,公元755年,"……陷洮州城堡,收复玛曲大行军衙,以尚诺热拜命玛曲大行军衙元帅"。

派吐蕃人担任千户长以上者，相当于“大藏”[①] 之品位。

9．去年，沙州唐人自“桂”[②]（军旅中）分出后，千户与小千户划分为两部落。授千户长以小黄铜告身，授小千户长以

10．大红铜告身；唐人都督及千户长对职官品位均未和谐。吐蕃人任小千户长与唐人之副都督及

11．唐人具有黄铜告身者品位同，对此均不和谐，如今副节儿之品位在

12．大都督之下，在副都督安本义和唐人悉编张悉诺律之上。去年，城子（vkhar- tsan）将军衙中，军事行政区

13．官员对品位不和谐，由将军决断，向大尚论论野藏与论历悉若请示后，

14．指令决定如下：吐蕃、苏毗之千户长以下，为“通颊”[③]与吐谷浑千户长；其下为节儿红铜告身者；其下为吐蕃

---

① 大藏 gtsang-chen：见于《敦煌本吐蕃历史文书》记载甚众，如：“大事记年”第35（公元684年），“合并大藏之四岸为二”；第38（公元687年），“冬，定大藏之地亩税赋……平息大藏首次叛乱”；第41（公元690年），“立大藏之红册”；第44（公元693年），“任命大藏之牧官”；第64（公元713），“努布·墀辗蒙赞身故，其大量主要财物，平民户均转赐给大藏郎官绮力心儿”；第66（公元715），“论大藏郎官绮力心儿集会议盟”；第77（公元720），“派定尚论往大藏征集马料”；第82（公元731），“大藏之仲巴夏昂塘赞被放逐，计以森哥蒙布补之”。由此可见这一官名由地方性专职转化而成普遍性通职。

② 桂（rgod）：吐蕃军人当中的武士阶层，见于《敦煌本吐蕃历史文书》大事记年，第5（公元654）“区分桂、庸（即区分武士及奴隶阶级）”，此说又见于《贤者喜宴》ja卷，敦煌地方出现的阿骨萨部落即为 rsod-sar-gyi-sde 的详称。

③ 通颊（mthong-khyab）：吐蕃在占有瓜沙、河西及西域以后，将唐人及其他民族混合编入部落，称为通颊，民户则称为通颊百姓。《贤者喜宴》ja卷第19页所记，通颊设于边境东道节度所辖有十通颊，东西各五。吐蕃简牍第一及《敦煌本吐蕃历史文书》“传记篇”，P.T.113、P.T.1083、P.T.4083“唐清奴买牛契”等文献中均出现此词。请参看《吐蕃简牍综录》25页注③，这就是汶江译为同乔的词儿。

15. 苏毗之小千户，与“通颊”、吐谷浑小千户；其下为小红铜告身者及授大虫皮褒奖[①] 之英雄。节儿与

16. 都督之品位，与往昔旧例同。实授新任吐蕃人为千户长，小千户长者

17. 其官位如何，吾等不便拟定。……上峰若不决断

18. 官员到任即为此细微末事，难以和谐，事议不休，于

19. 执行内府王差[②] 不利，于上峰亦无益处。千户长之官位，正副两都督与副节儿

20. 之品位如何，唐人副千户与吐蕃小千户品位之高低，请予以明示”(如上)恳请。

21. 沙州唐人官员请求：沙州都督品位在吾等千户长、小千户长之上；任命边鄙人众[③] 之都督

22. 及其寮采官员品位并无正式规定，如：于阗国王，

---

① 大虫皮褒奖(stag-gi-zar-can-pa)，以大虫皮作为褒奖军功，在吐蕃时期亦为常例，并推行到南诏，参看《南诏德化碑》碑阴有“大虫皮衣赵眉丘”、“……袍金带兼大虫皮衣张骠罗等记载”(引自《云南古代石刻丛考》第 59 页)。在敦煌莫高窟$\frac{\text{C10}}{\text{P6}}$窟内东壁门南女供养人像第一人题名为：“夫人蕃任瓜州都督□仓曹参军金银间告身大虫皮康公之女，修行颖悟优婆姨如济(?)第(?)一心供养”。(引自向达：《唐代长安与西域文明》，第 363—364 页)又《敦煌本吐蕃历史文书》传记篇第八亦有“颁赐虎皮牌”的记载。以上均可证明大虫皮褒奖为吐蕃常例。

② 王差(rje-blas)：为吐蕃宫廷内差，此词最早见于《工布第穆萨摩崖刻石》第 18 行，载《吐蕃金石录》第 98 页；《恩兰·达札路恭纪功碑》第 18 行，载《吐蕃金石录》第 64 页，第 87 页注(6)。这就是汶江姑译作“吏部大臣”的那个词儿。请参看《民族语文》1988 年 4 期拙文：评李方桂、柯蔚南新著《古代西藏碑文研究》，第 53 页作专门讨论。

③ 边鄙(lho-bal)：吐蕃对其边境少数民族的蔑称。最早见于《长庆唐蕃会盟碑》东侧碑文第 19 行，载《吐蕃金石录》第 32 页。译作“蛮貊”，今改译为“边鄙”，义同，词义稍缓。

23. 依其贡献[①],上方衡量,授以国王名号,佛法经卷;于阗国大臣银告身以下;

24. 于阗阿玛加等赐金告身和……等;位在节儿黄铜告身之下,

25. 边鄙镇守者之乞利本、千户长、小千户长给以瑟瑟与金告身,大将军与"大藏巴"等同,毋庸多言。

26. 小军官低于"果藏巴"者。此等(人员)中枢及边区品位,按往昔规定,依习俗决断,

27. 乃上峰权柄。派往沙州之都督及僚佐,其品位,请高于边鄙大部落长并有别于

28. 贡献不大而职级不高者,其品位应依往昔惯例,务请提高吾等(品位)。沙州都督

29. 与僚佐请求:我等被任命为大都督节儿僚佐,请赐给颇罗弥告身,品位高于节儿黄铜告身。

30."桂"之千户长不应允,如今,城子军事行政区之

31. 军官请求:依据千户长位于黄铜节儿上之规定,请准许千户长位于大都督之上;

32. 副都督授银告身,其僚佐授黄铜以上告身。小千户如不授红铜告身,我等

33. 都督(品位)务请在委派吐蕃人担任的千户、小千户之上,城子军事行政官员之品位,

34. 请示大尚论作如下决定:唐人之官员,从吐蕃人中持有封诰者委派。

---

① 贡献(zho-sha):这一词语起源甚古,本义为"酪与肉",实为游牧社会最重要产品,引申为供奉、贡献。最早见于《谐拉康碑甲》第 20 行、23 行,载《吐蕃金石录》第 109 页。

35. 城子军事行政区官员品位，意见分歧，参照往昔惯例及所从事王差，

36. 并请示大尚论决定品位如下：茹本、乞利本、大料敌防御使、节儿，

37. 黄铜告身，大营田使、大防城使、上下（部落）之大牧放使、茹内悉编、

38. 中级料敌防御使、“茹特”、小料敌防御使、大税务官、机密大机枢书记（给事中）、大资悉（会计）、大法官、

39. 吐蕃苏毗之千户长、通颊与吐谷浑之千户长、节儿，红铜告身者，机密信使、中级机密书记、

40. 小机密书记、总管、吐蕃、苏毗小千户、唐人及突厥语通司舍人、陇道将军，凡属红铜告身者之会计（审计官?）、

41. 观察使、“通颊”与吐谷浑小千户，不（“不”字多余——译者注）赏披大虫皮之英雄、秘密征集官、秘密传导使、（庄园）地面观察使、

42. 大军需官、赏披大虫皮英雄、（庄园）地面副使、机密小书吏、边鄙小军官、小军需官、

43. 资悉巴、简牍文书官、卜占风水师（向导）。持沙州节儿之令牌驿使曹顺子狗年春三月

44. 七日称：“节儿以下，唐人官员对品位意见不协，经常争执，

45. 今后，官员品位，若据瓜州（大行军衙）将军所作决定行之，有无过失？”

46. “沙州节儿论以下，唐人官员品位，暂按此执行。”瓜州（大行军衙）

47. 将军及观察使作出决定。由沙州节儿派遣之官员品位如下：“节儿论唐人乞利本、

48. 唐人乞利本悉编（万户观察使）、大都督、副节儿、小都

督、唐人观察使、由吐蕃人担任千户长者、千户长僚佐由唐人担任者、

49. 小节儿、岸武库令、沙州料敌防御都使由吐蕃人担任者、唐人小千户由吐蕃人担任者、小千户助理由唐人

50. 担任者、料敌防御使由唐人担任者、唐人大税务官、乞利本之书吏。”

51. 沙州唐人官员与大尚论委任的地方官相符者,给事中论悉诺热、廓、琼等之委任牌,于鼠年季春三月

52. 初四,从属庐腊悉努处获得。鼠年夏,大尚论巡边至陇州会议,覆文:沙州唐人划为两个部落后,设置机构与

53. 任命官员,任吐蕃人作沙州官吏:任戎波·喻贡为节儿论、琼玻·

54. 庐玛为节儿观察使、没庐·喻贡为中等节儿、末·札玛腊为小节儿及料敌防御使、派察罗帕晓为小千户长并颁红铜

55. 告身,任命塞拉马为小千户长并颁小红铜告身。任唐人为官吏者:派杜悉诺结为唐人都督及吐蕃节儿

56. 僚佐,往昔已有小颇罗弥告身,重用,一致褒奖,授大颇罗弥告身。派安本义

57. 为副都督,已有红铜告身,当重用,颁以大黄铜告身,并兼任

58. 一部落长官;派尹佩为其助理,授有小黄铜告身,虽授小黄铜告身,因

59. 重用,当面一致褒奖,颁以大黄铜告身。派张奴子为一部落之税务官兼地方财务总管。萨宝因出身都督世家,

60. 后受重用,任命为地方总税务官,给以“大藏”待遇之奖赏。派曹昌熙为部落水官;

61. 派李普华为地方总大农田官,品位与“大藏”等同,器重

使用,给以“大藏”待遇之奖赏。

62. 任命张悉诺腊为水利官,兼一部落长官;派康寿谭为其助理,已授小黄铜告身,

63. 当面重用,一致褒奖,授以大黄铜告身。任命刘璜为税务官兼地方财务总管。

64. 任命安兴子为部落营田使;任命李进为地方总水监,任命张斗奴为小千户,品位虽为小红铜告身,

65. 但授予小黄铜告身,予以重用,并给以小红(黄——译者注)铜告身之待遇地位。任命樊悉诺士为度支官;

66. 任命詹拉东为度支官;又任杨律徕为水监;任命王恩为部落水监;任命赵恩为部落营田使。

67. 没棱耶赞贡曾于盟会谓:往昔,任命吐蕃小军官,(其品位)均在边鄙部落万户长及

68. 千户长之上。由于车额明派作扎结普约之助理,恳请边鄙小千户由吐蕃人充当之外,并配以有品位之助理。

69. 边鄙之千户长们,向上请求以此为例,规定(千户长)

70. 位于小军官之上,虽授以封告,但猴年夏,小军官们请求;审计员

71. 与机密人员(?)皆秉公办事,后,从边鄙蛮貊人中任命万户长等,均有瑟瑟告身,金告身,

72.(其品位在)小军官以上。

尚赞桑、尚乞力赞、尚结赞、尚赤多杰下令:“每一万户

73. 给一封诰。猴年,边鄙蛮貊镇守官(千户镇守官?),派吐蕃人与边鄙蛮貊之人任命者对品位

74. 意见分歧,安抚论与观察使决断,由上更动,每一千户给一封诰,勿立即去

75. 军帐会议上诉,如此决断,属于机密,请论列热其玛多等

76. 亲自处理,秉公办事,沙州官员品位今后按此行之。

77. 给节儿论与观察使去函。尚赞桑、论杰扎、观察使论强热,论喻札

78. 决断后,论列热其玛多与论鲁热俄赞于下盖印章。沙州节儿

79. 与官员品位今后依上述各册副本缮写。沙州官员品位

80. 已作决定,今后依此而行:"节儿论和万户长武库令,万户悉编、大都督,委任吐蕃人

81. 为千户长、副节儿、小都督、唐人之观察使、唐人被委派作助理者、吐蕃人被委任为

82. 小千户长、小节儿和岸武库令、吐蕃人被委任为沙州总防御使、委任唐人

83. 为小千户助理,唐人被委任为防御使、唐人地区总大税务官、万户长书吏。" 向尚鲁札和

84. 论达桑、论玉热、论莽支请示,拉龙土听录。

四、吐蕃职官表

表一　吐蕃职官表一(中央官员)

名称(汉文)	藏文	出处	附注
宰　相	chab-srid-kyi-blon-po-chen-po	长庆碑4、16、18、20、22行;谐拉康碑甲17、29、49行;谐拉康碑乙36行;P.2765	P.2765又作令公、尚书令、中书令
论茝(大论)	blon-chen, blon-po-chen-po	新旧唐书吐蕃传;《历史文书·大事纪年》;达札路恭纪功碑6行	大论或即大相之谓
贡　论	(d)gung-blon	长庆碑12行	

续表

名称(汉文)	藏文	出处	附注
曩　论	nang-blon	长庆碑26行;新旧唐书吐蕃传;达札路恭纪功碑左2行,背24行	册府元龟又作内大相、内相
喻寒波(整事大相)	yo-gal-(vchos)-pa	纪功碑左3行;新旧唐书吐蕃传	
都护/悉编掣逋	spyan-chen-po	新旧唐书吐蕃传、简牍30、392、393	又作都监军使
纰　论	phyi-blon	长庆碑38行、28行	
岸　奔	mngan-dpon/rn-gan-pon	长庆碑32行;P.3770仓曹及支计使;简牍30	度支官(各种级别财政官员)
天下兵马都元帅	dmag-go-chog-gi-blon	长庆碑10行;纪功碑背27行	
给事中	bkari-phrin-blon	长庆碑34行	
钵阐本	dpal-chen-po	谐拉康碑甲;长庆碑9行;白氏长庆集第三十九;新旧唐书吐蕃传	
刑部尚书	zhal-ce-pa-chen-po	长庆碑39行;简牍394;P.T.1089第38行	
平章政事/伽罗笃波	bkal-la-gtogs-pa	长庆碑、达札路恭纪功碑多次出现,不赘举	
曩论伽罗笃波	nang-blon-bkal-la-gtogs-pa	纪功碑背面24行	
纰论伽罗笃波	phyi-blon-bkav-la-gtogs-pa	长庆碑28行	

表二　吐蕃职官表二(地方官员)

藏文名称	汉文译名	出处
rtse-rje	节儿,节儿总管,节度使	简牍 87、386、387、395;S.5816《杨谦让契文》,S.2146,6101,6172,2807;P.3633;P.T.1089 第5行
spyan	悉编,观察使	简牍 392、393;P.T.1089 第7行
zhing-dpon	营田使	简牍 12、28、383;P.T.1089 第66行
chu-dpon	水监	P.T.1089 第66行
khral-dpon	税监	简牍 28、68、183;P.T.1089 第38行
stong-dpon	千夫长	达札路恭纪功碑 42、46行;P.T.1089 第14行
vbrog-dpon	牧监	简牍 413
sdevi-dpon-po	部落使	谐拉康碑甲 42行
khri-dpon	乞利本/一万人将/万夫(户)长	S.1000 号,简牍 61;P.T.1089 第2、25行
ru-dpon	茹本	简牍 1、4、405、410
rtsis-pa	资悉波/算使	简牍 2、4;P.T.1089 第38行
dgra-dpon	料敌先锋官(大、中、小)	简牍 4、7、401、402、410;P.T.1039 第36、38行
mkhar-dpon	大防城使	P.T.1080 第37行
gsang-gi-yi-ge-pa	机密书记(大、中、小)	P.T.1089 第38、39行
gsang-gi-pho-nya	机密信使	P.T.1089 第39行
lo-tsa-pa	通司舍人	P.T.1089 第40行
gsang-gi-rub-ma-pa	秘密征集使	P.T.1089 第41行
gsang-gi-vgyed-ma-pa	秘密传导使	P.T.1089 第41行
byung-vtsho-ched-po	大军需官	P.T.1089 第42行

续表

藏文名称	汉文译名	出处
byung-vtsho-chungu-pa	小军需官	P.T.1089 第 42 行
mngan-go-cu-rad	岸武库令	P.T.1089 第 49 行
stong-vdul-pavi-pon	镇守官	P.T.1089 第 73 行
bde-blon	安抚大使	P.T.1089 第 6 行
to-dog	都督	P.T.1089 第 10 行
gtsang-cen-pa	大藏	P.T.1089 第 8 行
dmag-dpon	军官	P.T.1089 第 13 行
dmag-dpon-ched-po	大军官	P.T.1089 第 25 行
dmag-dpon-chungu	小军官	P.T.1089 第 26 行
ru-theb	“茹特”	P.T.1089 第 38 行

（原刊于《中国藏学》1989 年第 1 期）

吐蕃兵制考略

——军事部落联盟剖析

一、前　言

从现有的文书资料出发，推断吐蕃政权的性质属于奴隶制的军事部落联盟。其奴隶制度完全确立，大致是在公元6—7世纪之间。已有许多材料足以证明[①]，相信的人不少，怀疑的人不多。

---

① 《敦煌本吐蕃历史文书·传记篇》第4章："后，南木日伦赞亲自分赐勋臣：赏赐娘·曾古者为念·几松之堡寨吾瓦及其奴隶一千五百户。赏赐韦·义策者为线氏撤格之土地及墨竹地方奴隶一千五百户。赏赐农·准保者为其长兄农氏奴隶一千五百户。赐赏蔡邦·纳森者为温地方孟氏堡寨、奴隶三百户。有琼保·邦色者割藏蕃小王马尔门之首级以藏蕃两万户来献。……伦赞赞普以苏孜忠顺可靠，乃将藏蕃二万户悉数赏赐予之。"《吐蕃金石录》"恩兰·达札路恭纪功碑"载"其所属奴隶、土地、牲畜、决不由（赞普）没收，而定举以畀其近亲兄弟一支"。同书"谐拉康碑"（甲）载"囊桑努贡之子孙后代之奴隶、牧场、牲畜、园林等项，无论何时，设或断绝后嗣，或因罪置狱，王廷亦不没收，亦不转赐他人。下面臣僚未呈献（赞普）之前，不得以任何方式抢夺或没收等。永远永远，赐予论囊桑努贡之子孙后代"。

但，对于“军事部落联盟”的具体内涵及有关情况仍须加以讨论。在这篇短文里我们取吐蕃时期的藏文文献与唐代汉籍中有关的文字记载比勘、考核，供研究吐蕃史的同道共同探讨。在这一饶有兴味而且涉及社会生活颇深的重大问题上，恩格斯的话最足以发人深思：“军队的历史比以往任何东西都更加清楚地表明我们对生产力和社会关系之间的联系的看法是正确的”①。事实上，所谓吐蕃，原是悉补野部落崛起于山南雅砻河谷，定其首邑于秦瓦达则，以其军事威力，虎视诸部，先后兼并了苏毗、羊同、悉立、章求拔、吐谷浑、役使党项诸羌，抚服南诏蛮夷，成为高原上雄踞一方的霸主。继而挥师东进，问鼎中原，牧马天山，争夺西域，南下天竺，北会突厥，成为有唐一代我国各民族中最为活跃的一员。可以说是军事上的优势，取得相当可观的成功。

唐人有一概括性描写，虽然是没有分清层次地笼统叙述，但把吐蕃的军事上的进展说得甚为详赅：

> 高宗调露中，吐蕃始盛。先是，剑南募兵于茂州之西南，筑安戎城，以断吐蕃通蛮之路。俄有生羌为吐蕃向导，攻陷其城，遂引兵守之。由是，西洱河诸蛮皆降吐蕃。时，吐蕃尽收羊同、党项及诸羌之地，东与凉、松、茂、嶲等州相接，南邻天竺，西又攻陷龟兹、疏勒等四镇，北抵突厥，地方万余里，自汉魏以来，西戎之盛未之有也。②

人们不能不提出问题：吐蕃何以能于高原之上叱咤风云，捭阖纵横？何以能在西域与大食、突厥争雄？何以能陷河湟、窥关

---

① 《马克思恩格斯全集》卷29，第183页。

② 《册府元龟》卷一〇〇〇，外臣部强盛，页九，一一七三三上。

陇与唐廷逐鹿？主要是因为它组织、训练了一支剽悍的军旅。

下面就吐蕃军队的名称来源、建制与定员、军旅与氏族之关系和军事联盟等几个方面分别论述。

二、名称来源

吐蕃军队总称为“军”(dmag)，或称“队”(dpung)，或合称军队(dmag-dpung)。由 dmag 这一词派生出将军、军官(dmag-dpon 或作 pon)[①]，天下兵马、一切兵马(dmag-go-chog《长庆唐蕃会盟碑》见下文)，进军(dmag-drang)。因为可以从动词 drang(引导、率领)看出军事行动，所以，经常又省去 dmag 字，而其意自明，事见《敦煌本吐蕃历史文书》大事记年：公元 676 年，“论赞聂(赞悉若，东赞长子)领兵赴突厥，覃布(即赞悉若之名)躬身亲往青海(khri-bshos-rgyal-mo，青海湖古名)大行军衙(khrom)”；公元 686 年，“大论钦陵声言领兵赴突厥”；公元 687 年，“大论钦陵领兵赴突厥龟兹之境”。这些都是著名的例子。在大家熟知的《长庆唐蕃会盟碑》的北侧，蕃官题名中有“天下兵马都元帅”、“天下兵马副元帅”等官衔，都是由 dmag-go-chog“一切兵马”来构成的。可见这已是当时正式的官方用语。还应指出，《敦煌本吐蕃历史文书》中有一种后备役军人称为“暗军”(mun-dmag)。

---

① 《敦煌本吐蕃历史文书·传记篇》第 4 节：“后，赞普竟依米钦所请，授以征讨达得、抚绥编氓之将军之职。”“将军”的藏文原文即为 dmag-dpon。以上引书为民族出版社 1980 年版本，笔者新近参酌佐藤长、森安孝夫、伊濑诸家的意见重新作了订正，与前译有所不同，我们将另文讨论。

三、建制与定员

从吐蕃时期的文献中看,当时实行军事、行政和生产的三位一体的制度。以军队编制的形式把他的黎民百姓组织在一起,因而,军队的建制事实上关系着行政和生产。总的说来,在早期,吐蕃军政实行了茹 ru 和东岱 stong-sde 两级统率编制的结构。茹 ru 意为"翼",全吐蕃军队起先分为 4 个翼,即首翼(伍茹 dbu-ru)、腰翼(夭茹 g·yo-ru)、右翼(叶茹 g·yas-ru)和左翼(云茹 g·yon-ru)。最后的那个左翼,又常被称为支茹,即小翼(ru-lag)。这 4 个茹的军队在作战时集中,平时分散,在各自生发地区驻屯。前两茹在卫地区(前藏),后两茹在藏地区(后藏)。后来,在吐蕃吞并了孙波(苏毗)部落(大致是 6 世纪末 7 世纪初年)以后,把孙波地方编成一个茹,称为孙波茹(sum-pa-ru)。于是就有了吐蕃五茹之说[①],可以用下表说明:

卫地　dbus	藏地　gtsang/rtsang
伍茹　dbu-u	叶茹　g·yas-ru
腰茹　g·yo-ru	茹拉　ru-lag
孙波茹　sum-pa-ru	

茹内设茹本 ru-dpon,茹本为一个方面军的最高指挥官,例由当地最大的氏族贵族担任。下设副职及文书。《五部遗教》中

① 见于《贤者喜宴》、《五部遗教》,二者所载有所不同。后者只有四茹的记载,可能是根据早期的文献。参见 G. Uray(乌瑞):《论吐蕃的四翼 ru-bzhi》,匈牙利《东方学报》1954 年卷。

说的茹有茹的旗徽，马的毛色一致等，后者恐系附会之说，是后人加以理想化、系统化的结果，不能尽信。每茹分布地区四至均有明确规定，不得侵越，这可能是事实。（参见下表）

吐蕃五茹四至表（据《贤者喜宴》卷一九编）

四至 茹					
伍　茹	俄卡·秀巴本顿 vod-kha-shug-pa-spun-bdun	马拉山脉 rma-la-la-rgyud	休·尼木 gzhu-snye-mo	扎·郎玛古朴 prags-kyi-glang-ma-gur-phub	逻些小昭寺 ra-mo-che
腰　茹	工布·哲那 kung-yul-bres-sna	下乌虎门 sha-vug-stag-sgo	卡若雪山之巅 kha-rag-gangs-rtse	马拉山脉 rma-la-la-rgyud	雅砻昌珠寺 yar-lung-khra-vbrug
叶　茹	扎·郎玛古朴 prags-glang-ma-gur-phub	聂拉木·牦牛鼻山 gnyav-nam-g·yag-povi-sna	沙碛群山 bye-ma-la-dgu	迷底黑水 smri-ti-chu-nag	襄·雄巴园 shangs-kyi-zhong-pa-tshal
茹　拉	姜·尼扎 vjam-ne-bkra	泥婆罗·象鼻山 bal-po-glang-sna	拉金·牦牛眼 la-kem-g·yag-mig	砂碛青山 bye-ma-la-sngon	哲·都尔巴那 khrad-kyi-dur-pa-sna
孙波茹	尼·黑钵山 gnye-yul-bum-nag	迷底黑水 smri-ti-chu-nag	叶尔山大顶 yel-zhabs-sdings-po-che	那雪·斯哲 nags-shod-bzi-vphrad	仓·甲雪虎园 chang-rgya-shod-stag-pa-tshal

东岱 stong-sde 意为千户，或“千人之队”。每一茹按定制分为 10 个东岱。其中包括 1 个直属东岱，也称为禁卫军东岱和 1 个小东岱。这两者大概都是比较机动的队伍，时常被吐蕃王廷

征发、集中,离开茹的编伍,参加卫护和特殊的军事行动。

从材料上看,原来固有的编制4个茹各有10个东岱,共为40个东岱,再加羊同上部,即吐蕃、突厥毗连之境5个东岱,羊同下部即吐蕃、苏毗(孙波)毗连之境5个东岱,合为50个东岱。再加上孙波被抚服以后,在孙波原地辟10个东岱,外加一个包括汉户在内的通颊东岱,一共总数为61东岱。这就是人们习惯上所称的"吐蕃五茹六十一东岱"的军事编组。[①]

请看下表[②]:

吐蕃六十一东岱名称表

伍 茹	岛岱	dor-sde
	岱村	sde-mtshams
	局巴	com-pa
	支村	vbri-mtshams
	叶若卜(小)	yel-rab
	球村(即擘三)	phyugs-mtshams
	章村	vbrang-mtshams
	畿堆	skyid-stod
	畿买	skyid-smad
	东侧禁卫队	sku-srung-shar-phyogs-pa
腰 茹	雅砻	yar-lung
	秦砻	vphying-lung
	达保	dwags-po
	尼牙聂	nya-gnyi
	洛若(小)	lo-ro

① 事实上,羊同尽管也有10个东岱,但始终没有建立茹ru一级的领导系统,可能是直接受王廷控制、管辖。

② 原载《贤者喜宴》ja卷。

	雅村	yar-mtshams
	玉邦	g·yu-vbangs
	聂	dmyal
	洛扎	lho-brag
	北侧禁卫队	sku-srung-byang-phyog-pa
叶　茹	东钦	stong-chen
	象钦	shangs-chen
	辗噶尔	nyen-gar
	章村	vbrang-mtshams
	朗迷	lang-mi
	帕噶尔	phod-dkar
	保若	spo-rab
	松岱	gzong-sde
	象(小)	shangs
	西侧禁卫队	sku-srung-nub-phyogs-pa
茹　拉	芒噶	mang-kar
	墀彭木	khri-phom
	娘若	myang-ro
	墀塘	khri-vthad
	错俄(小)	mtsho-ngos
	枕巴	grom-pa
	拉孜	lha-rtse
	康萨	khang-sar
	改呈木	gad-phram
	南侧禁卫队	sku-srung-lho-phyogs-pa
孙波茹	则屯	rtse-mthon
	帕屯	pho-mthon
	桂仓上	rgod-tshang-stod
	桂仓下	rgod-tshang-smad
	窘上	vjong-stod
	窘下	vjong-smad

	哲上	dre-stod
	哲下	dre-smad
	喀若	kha-ro
	喀桑	kha-zangs
	那雪(小)	nags-shod
羊 同	火州	vo-co
上部	芒玛	mang-ma
	尼玛	gnye-ma
	且末	tsa-mo
	巴噶(小)	ba-ga
下部	古格	gug-ge
	交拉	cog-la
	计藏	spyi-gtsang
	雅藏	yar-gtsang
	即岱(小)	ci-de

领导东岱的指挥官称为“东本”stong-dpon,即“千夫之长”,都是由氏族显贵世袭。在“达札路恭纪功碑”上就有赞普用敕书的形式来保证这种职务世袭罔替的记载:

> 论达札路恭之父,“大公”之子孙蕃衍,均授尚论长史权衔,统三百军丁之职务。而禁卫队彭域东本之职,永不授予他人,论达札路恭之远祖悉腊之子孙凡具能力者,公正临民者,授以禁卫队彭域东本,永为世职。①

东岱中的成员分为桂 rgod 和庸 g·yung 两个部分人。“桂”是参加作战的武士,是所谓“民众中之佼佼者”vbangs-kyi-rab-

① 王尧:《吐蕃金石录》,文物出版社,1982 年,第 83 页。

tshan。“庸”是随军的后勤人员，包括各种奴役工匠在内，即所谓下贱之奴，kheng 和 yang-kheng。这就是说，一个部队的两个部分，即战斗人员 rgod 部，和后勤人员 g·yung 部。

下面，我们介绍一下新疆出土的吐蕃简牍中的关于这些军旅(东岱)的番号，如乞力塘部 khri-dang-gi-sde，芒·噶部 mang-khar-gyi-sde 均属于茹拉之东岱；朗迷部 lang-myivi-sde，帕噶部 phod-kar-gyi-sde 均属于叶茹之东岱；洛札部 lho-brag-gi-sde，聂巴部 gnyal-pa 或 dmyal-pa-sde，达保部 dwags-po-pavi-sde 均属于腰茹之东岱；几堆部 skyi-stod-gyi-sde，叶尔卜部 yel-rab-gyi-sde，岛岱部 dor-tevi-sde 均属于伍茹的东岱；计藏部 spying-rtsang-gi-sde，雅藏 yar-rtsang-si-sde 均属于上羊同东岱；那赤部 nag-khrid-gyi-sde，即那雪部，属于孙波茹的东岱；通颊部 mthong-khyab-gyi-sde，为孙波茹的附属东岱[①]。

以上这些东岱番号既然在新疆若羌米兰古堡的简牍中出现，颇有根据地证明这些分属吐蕃5个茹的东岱，都曾离开原驻地，开赴西域，参加争夺安西四镇的战斗。也就是说，吐蕃曾以本土全部兵力去西域周旋。人们不能不提出，这么多部落氏族共同组成的军队，靠什么来维持其步调一致？

根据敦煌文书中许多材料来看，吐蕃人在占领沙瓜河湟一带以后，在东岱(部落)之下，还分为若干“将”，将设将头(见S.4577号)，每一部落左右各十将(见S.3287号)。如每一将为50人，则20将为1000人，合千人之数。但东岱，在敦煌活动时又有时作“乞力岱”khri-sde，即万夫或万户。那么，若以此数字来分，每一将则有500人之多，看来，是吐蕃军队到了新占领地

---

① 本文中所引用的吐蕃简牍的编号均见于我们的新作：《吐蕃简牍综录》(印刷中)。

区，吸收当地原有的军人入伍，由此扩大而发生的变化，大者为万，小者为千[①]。

这样来看，《新唐书·吐蕃传》和《资治通鉴》说吐蕃"胜兵数十万"，不为过甚之词，似有其根据。我们以几次战争中动用的兵员数字记载来比较一下[②]：

公元638年，"吐蕃进攻党项、白兰诸羌，帅众二十余万，屯松州西境"。

公元662年，"十姓无主，有阿史那都支及李遮匐收其余众附于吐蕃"。此时，吐蕃军事力量已达西域，人员数字不详。

公元670年，"吐蕃陷西域十八州，又与于阗袭龟兹拔换城。陷之，罢龟兹、于阗、焉耆、疏勒四镇"。

这一次军事行动影响到唐廷被迫放弃了安西四镇，吐蕃一方动用的兵员数字不详，但可以估计得出。因为就在同一年，以薛仁贵为主帅的唐廷远征军与吐蕃部队遇于乌海时，"吐蕃二十余万"。而且，还是这一年"吐蕃相论钦陵将兵四十余万就击之"，结果是"唐军大败，死伤略尽，仁贵、(郭)待封与阿史那道真并脱身免"。

公元678年，"李敬玄将兵十八万与吐蕃将论钦陵战于青海之上，兵败，工部尚书、右卫大将军彭城郡公刘审礼为吐蕃所虏"。

看来，吐蕃一侧这次动用的兵力，不会少于唐兵或与相等的数字。就在这一年，玄宗下《求猛士诏》要求在全国补充兵员。

---

① 我们在这里提出一点参考性的设想：吐蕃军队占领了瓜、沙、河、湟以后在东岱之下设了"将"一级的组织，其藏文对音，至今不能确定。在汉文写卷中反映十分清晰。因而，关于"将"的一级，仅在括号中出现，供读者参考。

② 以下引文均见《资治通鉴》。

公元763年那次著名的、对唐廷震动最大的战役,“吐蕃帅吐谷浑、党项、氐、羌二十余万众,弥漫数十里”。其中既有吐蕃主力,也有受他指挥的其他民族的杂牌军。

由以上几次军事行动中动用参加作战人员数字来看,吐蕃动辄出兵10多万、20万,甚至40万,那么,吐蕃军队实际人数,似乎应在40万人以上,拿这么一个数字与编制的传统来计算,每一个茹,不少于8万人,即每一东岱不少于8000人。(每一个“将”不少于400人)。

这里又出现另外一个问题:这么多人在军队中服役而脱离生产,人民的负担是十分沉重的,吐蕃当时的生产水平是否承受得了?前面我们已提到吐蕃军队并不都是脱离生产的。平时这些人按氏族——地域编组就是生产者,是劳动力,是部落里的基本群众;一旦战事发生,他们就按固有的番号组成(将)、东岱和茹成为战斗人员。这就是由氏族社会进入奴隶制以后的吐蕃社会基本特点之一。“人有所隶之军,军有所统之将。”平日的狩猎成为一种军事训练的性质。恩格斯曾指出古代希腊社会中“不仅构成贵族阶级的全权公民,而且无全权的(民庶)甚至奴隶,都必须服兵役”[①]。吐蕃社会的兵员制正好证明了恩格斯的论断。

四、氏族关系

为了说明军队与氏族的关系,还应把《贤者喜宴》中记载的吐蕃军队与氏族统属表,即所谓“十八采邑”,作一说明:

① 《马克思恩格斯全集》卷14,第354页。

地	区	氏族
伍茹大都	dbu-ru-shod-chen	赞普直辖之地
颇章大都	pho-brang-sne-che	赞普民户
雅砻索卡	yar-lung-sogs-kha	麴氏、聂氏
羊卓	ya-vbrog	雪家古仁五部
秦瓦秦域	vching-nga-vching-yul	管氏、努氏
恰乌关隘	bya-vug-sa-tshigs	章王五父姓
哲、雄巴	brang-dang-zhong-pa	那囊氏
查绒上下	brag-rum-stod-smad	蔡邦氏
藏地上下	gtsang-stod-gtsang-smad	没庐氏、琼保氏
隆雪涌保	grungs-shod-nam-po	朱氏
彭域	vphan-yul	卓氏、玛氏
娘若仲巴	nyang-ro-grom-pa	折氏、杰氏
象与列	shangs-dang-gle	齐日氏、刘氏
大小雍瓦	yung-ba-che-chung	勃阑伽氏
夏康三部	zha-gad-sde-gsum	论相之地
南若卡贡	nam-ra-chag-gong	忱氏、恰氏
当雪噶木	vdam-shod-dkar-mo	皮氏、若氏
多甘思·安多	mdo-khams-mdo-chen	八大节度使

这个表告诉我们什么呢？它最贴切地把吐蕃的氏族与军队的关系展示在我们眼前。上表中所列出的氏族，是我们在吐蕃简牍、写本和金石材料中常常见到的一些大族。吐蕃军队的组成、编制已如上述。可以看出一个最鲜明的特点，他们不是后来社会中常见的“募兵制”或者“征兵制”，而是以氏族集团为基础的“全民皆兵制”。一些氏族集团之间有着共同的利益时就结成一定范围之内的联盟，这种联盟正如恩格斯所说的“血缘亲属关

系是联盟的真实基础”[1]。而且妙的是“这种联盟一经意识到它所具有的力量，便立刻具有了进攻的性质”[2]。事实上，这种联盟正是由于“进攻性”的本质才建立起来的。谓予不信，请看《敦煌本吐蕃历史文书·传记篇》第 4 节，悉补野家族与其他几个著名的氏族的结盟的例子：

伦赞赞普与伦果尔兄弟二人同娘·曾古、韦·义策、农·准保、蔡邦·纳森等六人盟誓，誓词云：“自今而后，定将森波杰弃于背后，定将悉补野搂于胸前，决不背叛悉补野赞普，决不使其丢脸，绝对保守秘密，决不三心二意，绝对英勇献身，绝对拼命忘己，绝对听从赞普命令，决不受他人甘言诱骗，(若有违背，即为违誓)如此盟誓。”此外，尚有娘·曾钟、娘·慕森、蔡邦·那古、韦·布策等人参加盟誓。后，约定会期，各回原地。

而这一盟约一经达成，这些参盟的氏族立即展开了对苏毗女王的进攻：

赞普弟伦果尔与母后东宗二人于本土牧守而驻；赞普墀伦赞亲率精兵万人，启程远征。娘·曾古与农·准保二人在达巴夏如山北侧，设哨瞭望，以充耳目。韦·义策、蔡邦·纳森二人充赞普进军之向导。遇大河于渡口涉过。仔细查明道路挺进，遂攻破宇那堡寨，灭顽敌魁渠森波杰，芒波杰孙波逃遁突厥矣。自是，上起“帕”之勇瓦那以下，直至工布

---

① 《马克思恩格斯全集》卷 21，第 109 页。

② 《马克思恩格斯全集》卷 21，第 108 页。

哲那以上，均为赞普统领之辖土矣！

吐蕃王朝不就是由这种滚雪球式的联盟建立起来的么？当然，这些联盟和这些联盟的军事行动，凡是氏族的成员，必须一律参加。而且，每一个人毫不怀疑自己行为是“正义”的！正如列宁所说的“奴隶社会的奴隶甚至在历史上最革命的时机还是往往成为统治阶级手下的小卒”[①]。那有什么办法，那是奴隶社会，那是刚由氏族集团囫囵过来的奴隶社会！不过，我们饶有兴趣地看到，一次一次的战争，就一次一次扩大了联盟。既然增强了军队的力量，也就不可避免地冲击而削弱了原有的根深蒂固的氏族——血缘的联系。按恩格斯的说法是“脱掉自然发生的共同体的脐带”。氏族跨过了血缘界限，进一步联合，而进入胞族，以至民族的门槛，自然导致血缘纽带松弛而联盟意识的加强。因而在这里是否可以说，军队——战争，这个怪物，把奴隶社会推上自己必经的轨道！

好，说到这里，氏族（也包括胞族或部落）集团，组合在一起，为着某种共同利益，真好像是“战斗在一起！胜利在一起”，不能不用联盟的形式来约束、来组织、来指挥、来统一意志了！这就导致军事部落联盟的出现。

五、军事联盟

我们来看一下吐蕃的军事联盟是用什么样的形式来表现

---

① 《列宁全集》卷29，第441页。

的？P.T.1083号卷子中那一颗印章①，恰恰能反映出"军事部落联盟的性质，这就是"khrom"。khrom一词的含义引起不少人的注意，G·乌瑞(G.URAY)1979年写了一篇专论，发表在第二届国际藏学会议论文集中，他认为是"一级军政机构"。确有可取之处，比我们过去的设想为高昌——具体地名好。但现在接触到吐蕃军事问题以后，我们也改变了主意，修正了我们的想法，不妨把khrom看成就是吐蕃军队所采用的一种联盟形式的专用词(当然起军政机构作用)，主要是协调氏族——部落的统一行动，可译为行军衙/将军。

敦煌吐蕃文书中已经见到的有以下几个卷子出现了khrom，如：野猫川大行军衙dbyar-mo-thang-khrom-chen-po(实际地点在青海湖附近)(P.T.16，《吐蕃金石录》91页注32)；陇州行军衙lung-cu-khrom-chen-po(P.T.1083)；凉州大行军衙mkhar-tsan-khrom-chen-po(P.T.1089)；瓜州大行军衙kwa-cu-khrom-chen-po(P.T.1088)；勃律行军衙bru-shavi-yul-gyi-khrom(见于9世纪佛教经典《金刚瑜伽成就授记》)②。

是不是可以与唐朝常用的：××道行军总管比较一下，唐朝所谓的××道行军衙是以××为最终目标，如薛仁贵被任命为"逻些道行军总管"，就是以逻些为最终目标。khrom就是吐蕃氏族——部落联盟的形式，其主要职能是协调军事行动的机构。请想一想，在吐蕃本部任何地方有这个khrom么？不可能。因为，khrom是吐蕃军队在外线行动时的总兵之称。

---

① 请参阅我们的论文：《敦煌藏文写卷P.T.1083、1085号研究——吐蕃占有敦煌时期的民族关系探索》，《历史研究》1984年5期。

② 此书藏文全名：rdo-rje-bkod-pavi-rgyud-rnal-vbyor-grub-pavi-lung-kun-vdus-rig-pavi-mdo，宁玛派要籍，达玛菩提达那剌乞答、才登杰著。

瞧,"大蕃瓜州节度行军并沙州三部落……"(P.2449背面)[1] 卷子,其称谓所表明就是这个意味,我们简单地设想:khrom 行军衙/将军;khrom-chen-po 即大行军衙/大将军,而 khrom-chen-po-vdun-sa,即为大行军衙会议/大将军帐前会议,或称军镇会议。

大家熟知,"军事民主制"一直是吐蕃社会里由原始的部落生活中胎袭而来的传统。正如马克思所指出的"酋长会议及主要军事酋长相互配合的管理机构,前者执行民政上的职能,后者执行军事职能"[2]。好!就以马克思的话作为本文的结束语吧!

(原刊于《中国史研究》1986年1期)

---

① 见戴密微(P.Demieville)著《拉萨僧诤记》一书(1952年)第241页所引,汉译本(耿升译)1985年版。

② 马克思:《摩尔根〈古代社会〉一书摘要》,人民出版社,1965年,第107页。

三件吐蕃法制敦煌文书译解

近几年来，敦煌古藏文文献的研究工作有了新的发展，法国科学院藏学研究中心与巴黎图书馆藏文部共同合作，把庋藏在巴黎的古藏文卷子精选了一大部分，摄影制版，并由麦克唐纳夫人（即斯巴利安女士）和今枝由郎先生加以注记，公开出版，已有2册问世。这一盛举，受到国际藏学界普遍的欢迎和称赞。这2册文献中所含法律文书颇使我们感兴趣，现将下列3个卷号，即（1）P.T.1071号狩猎伤人赔偿律（原文468行），（2）P.T.1073号纵犬伤人赔偿律残卷（原文28行），（3）P.T.1075号盗窃追赔律残卷（原文41行），向读者介绍。

这3份敦煌古藏文写卷是十分重要的吐蕃时期的法律文献。其内容基本上是就狩猎伤人和纵犬伤人赔偿命价及盗窃追赔来标明尊卑贵贱的等级差别。这3件文书我们已由古藏文转写为现代正楷藏文，刊于北京民族出版社1983年出版的《敦煌本藏文文献》第12页—64页。这里谨把上述3个卷子再译成汉文，加以注释和说明，提供给研究唐代民族史、民族关系史和中西交通史的同志们参考。

一、译　文

1、P.T.1071 狩猎伤人赔偿律

大尚论及其祖、父诸人或因狩猎射箭相伤，及上述尚论人等，被尚论瑟瑟告身者以下[①]、平民百姓以上之人，因狩猎而射中之处置律：大论、大囊论、赞普舅氏任平章政事之职者、任大论助理者等 4 种大尚论，其本人、其祖、其父，为箭所伤害，赔偿命

---

① 就吐蕃的官品等级而言，卷子所例举的情况也可与《贤者喜宴》的条文对比阅读。《贤者喜宴》所载"九大尚论"指的是："贡论"分为大、中、小 3 级，"内大论"分为大、中、小 3 级，"喻寒波论"，即"平章政事之论"分大、中、小 3 级。以上共为 9 级，即《新唐书·吐蕃传》所云："总号曰尚论掣逋突瞿"(藏文对音为 zhang-blon-chen-po-dgu)。而"告身"作为官级的章饰与《敦煌本吐蕃历史文书》所记相同。请参考该书汉译本第 240 页的注释[7]。

《贤者喜宴》把告身的类别与等级的差别做了详尽的叙述，今引之于后，以供参考。"所谓告身，最上者为金、玉两种，次为银和颇罗弥，再次为铜与铁，均镌有文字铭款，总为六种，各分为大小，共六种十二级。"这里的玉又译为瑟瑟，颇罗弥又译为金银相间。《新唐书·吐蕃传》也记为："其官之章饰，最上为瑟瑟，金次之，金涂银又次之，银(又)次之，最下至铜止，差大小，缀臂前以辨贵贱。"《册府元龟》卷九六一《外臣部·土风三》记为："自号吐蕃为宝髻(即 pur-rgyal 的对音)。爵位则以宝珠，大瑟瑟、小瑟瑟、大银、小银、大硇石、小硇石、大铜、小铜等为告身，以别高下。"又："大略其官章饰有五等：一谓瑟瑟，二谓金，三谓金饰银上，四谓银，五谓熟铜。各以方圆三寸，褐上装之，安膊前以别贵贱。"所记大致相同。但《贤者喜宴》进一步把官品与告身做了分类排列：贡论上：大玉告身；贡论中、囊论上：小玉告身；贡论下、囊论中、喻寒波上：大金告身；囊论下、喻寒波中、噶论上：小金告身；喻寒波下、噶论下：颇罗弥(金间银)告身；寺院经咒师、高级吏员：大银告身；王廷御前侍卫、苯教师、司马官、风水官、边鄙牧守：小银告身；父民六部落：大铜告身；千夫长、茹本：小铜告身；勇士：铁告身。一般贫民授以刻有波纹的白色木质告身。所有这些记载中表明的等级差别与法制文献残卷中所述是一致的。

价相同。

这些命价相同之人,若彼此因狩猎等被射中,或者这些尚论,为瑟瑟告身以下、颇罗弥告身以上,以及和他们命价相同之人因狩猎等射中,无论丧命与否,放箭人发誓非因挟仇而有意射杀,可由 12 名公正且与双方无利害关系的担保人(以下简称"担保人")连同事主本人 13 人,共同发誓。如誓词属实,其处置可与《对仇敌之律》[①](即"血亲复仇律")相同,不必以命相抵。查明实情,系被箭射死,赔偿(银)10000 两,交受害者(一方)和告密的知情人(以下简称"告密人")平分。若无告密人,10000 两全归受害人。中箭人如未身亡,赔偿 5000 两,由受害人和告密人平分。若无告密人,5000 两全归受害人。如射中他人,进行抵赖,不予承认,或谓"此箭非我所射",无论中箭人身亡与否,其处罚与《对仇敌之律》同。如不抵赖,虽已起诉,亦可按《对复仇人起诉之处置律》对待。

尚论本人和与大尚论命价相同之人,被尚论银告身以下、铜告身以上或与其同命价者因狩猎而射中,无论丧命与否,放箭人发誓非因挟仇有意射杀,可由担保人 12 名,加上事主本人 13 人,共同起誓,如誓词属实,其处罚与《对仇敌之律》相同,不必以命相抵。否则,被害人身亡,则将杀人者处死,并绝其嗣;其全部

① 藏文原文 thong-myi 一词,实指血亲复仇、仇杀;在几种古典的藏文词典里解释为"杀害、杀死",而且 thong-myi 变化成 thong-mi,这一词语见于《敦煌本吐蕃历史文书·大事记年》:"及其牛年(高宗永徽四年,公元 653 年)……于多思麻,甘·墀桑介达为仇敌所杀,血亲复仇也。是为一年。"这一条记载证明了虽然重要的官员被杀,由于是血亲复仇的性质,只能是不了了之。这是不成文的所谓"血亲复仇律"。在英文中有 Vendetta 一词(拉丁文形式是 Vindictta),韦氏大词典第 3 版 2539 页解释为:血仇(亲属为死者报仇,杀死凶手或其家属,因而演成血仇)。在意大利语中也作为"世仇,深仇"来解释,可作旁证。

奴户、库物、牲畜,归受害人与告密人平分;若无告密人,奴户、库物、牲畜,则全归受害人。绝嗣之家,其妻室有父归其父家,无父归其兄弟近亲。如中箭人未身亡,则赔偿银5000两,交受害人与告密人平分。若无告密人,则赔偿全归受害人。已射伤他人,尚进行抵赖,不予承认,谓"此箭非我所射",无论中箭人身亡与否,均按《对仇敌之律》处死;若不抵赖,虽起诉,也可按《对复仇人起诉之处置律》对待。

大尚论本人和与大尚论命价相同之人,被大藏[①] 以下、平民百姓以上之人因狩猎等射中,中箭人无论身亡与否,放箭人起誓非因挟仇有意射杀,可由12名担保人连同事主13人共同起誓。如誓词属实,其处罚与《对仇敌之律》同。查明实情,将伤人者及其子孙一并杀之,以绝其嗣。全部奴户、库物、牲畜,归受害人和告密人平分。若无告密人,全部归受害人。绝嗣之家,其妻室有父归其父,无父归其兄弟近亲。伤人后,若进行抵赖,谓"非我所射之箭",无论中箭人身亡与否,均按《对仇敌之律》处死;若不抵赖,虽起诉亦可按《对复仇人起诉之处置律》对待。

瑟瑟告身之尚论本人及与瑟瑟告身命价相同之人,被大尚论以下、平民百姓以上,因狩猎而射中,视其身亡与否之处置律:瑟瑟告身尚论本人与瑟瑟告身者之祖、父,大尚论4种人之子侄及叔伯昆仲无告身者诸人,及继母、儿媳、妾媵、未婚之妹等,如被狩猎箭矢射中,赔偿相同。

这些命价相同之人,彼此因狩猎等被射中,或者这些人为大尚论本人和与大尚论命价相同者,或同颇罗弥告身者及其命价相同之人因狩猎等射中,无论中箭者身亡与否,(放箭人)发誓非因挟仇有意射杀,可由12名担保人连同事主本人13人共同起

---

① 大藏:似为管理粮食与农事的基层工作人员。

誓。如誓词属实,其处置与《对仇敌之律》同,不必以命相抵。查明实情,系中箭身亡,赔偿命价 6000 两,由受害人与告密人平分。若无告密人,6000 两全归受害人。少付 1 两则处死。中箭人未身亡,赔偿 3000 两,交受害人和告密人对分。若无告密人,3000 两全归被害人。伤人后若进行抵赖谓"非我所射之箭",无论中箭人身亡与否,均按《对仇敌之律》,处死。若不抵赖,虽起诉,亦可按《对复仇人起诉之处置律》对待。

瑟瑟告身大尚论及与瑟瑟告身同命价者,被银字告身及其同命价者以下、红铜告身及其同命价值者以上之人因狩猎等射中,中箭人无论身亡与否,(放箭人)发誓非因挟仇有意射杀,可由 12 名担保人连同事主本人 13 人共同起誓。如誓词属实,其处罚与《对仇敌之律》同。查明实情,被害人系中箭身亡,必须将放箭者处死。奴户之半、库物之半、牲畜之半交受害人与告密人平分。如无告密人,奴户之半、库物之半、牲畜之半全交被害人。奴户、库物、牲畜之另一半,若有子交其子,无子则交予其父。如无父子,则妻室与库物、牲畜之半数给其兄弟近亲。放箭杀人者被处死之后,另一半奴户[①],愿为何人之奴,何人之民,可听其自愿。中箭后未死,赔偿 3000 两,归被害者和告密人平分。如无告密人,3000 两全归受害人。箭矢伤人后谓"非我所射之箭",进行抵赖,不予承认,无论中箭人身亡与否,均按《对仇敌之律》处死。若不抵赖,虽起诉,亦可按《对复仇人起诉之处置律》对待。

瑟瑟告身尚论及与瑟瑟告身同命价者被"大藏"以下、平民百姓以上之人,因狩猎等射中,中箭人无论身亡与否,放箭人发

---

① 奴户:此处的奴户与奴隶有所不同,当主人犯法被处死后,其主人又无直系亲属继承产业时,奴户有权选择新的主人。

誓非因挟仇有意射杀，可由12名担保人，加上事主本人13人共同发誓。誓词属实，其处置与《对仇敌之律》同。查明实情，被害人为中箭身亡，则将射箭人处死，并绝其后嗣。其所有奴户、库物、牲畜、妻室，均由受害人与告密人平分。中箭人未死，只将射箭人处死。其牲畜、库物之半，被处死者有子则给其子，无子则给其父。无父，则将其女人与另一半牲畜、库物给其兄弟近亲中之一人。其奴户，在放箭杀人者被处死后，愿归何人为奴，愿作何人之民户，听其自愿。伤人后，若谓"非我所射之箭"，进行抵赖、不予承认，无论中箭人身亡与否，均按《对仇敌之律》处死。如不抵赖，虽已起诉，亦可按《对复仇人起诉之处置律》对待。

金字告身尚论本人及与金字告身同命价者，被尚论以下、平民百姓以上之人因狩猎等射中，视其死亡与否处置之律：金字告身尚论本人和有金字告身之祖、父及瑟瑟告身尚论之子侄及叔伯昆仲无告身者诸人，及继母、儿媳、妾媵、未婚之妹等，被他人因狩猎等射中，其赔偿相同。

这些命价相同之人，彼此因狩猎等被射中，以及这些命价相同之人，被大尚论和与之命价相同者以下、铜告身者和与之命价相同以上之人，因狩猎等射中，中箭者无论身亡与否，放箭人发誓非因挟仇而有意伤害，可由12名担保人连同事主本人13人共同起誓。若誓词属实，其处置与《对仇敌之律》同。查明实情，系中箭身亡，偿命价5000两，由受害人与告密人平分。若无告密人，则5000两全归被害人。中箭人未身亡，赔偿2500两，归受害人与告密人平分。如无告密人，2500两全归受害人。伤人后，谓"非我所射之箭"，进行抵赖、不予承认者，无论被害人身亡与否，均按《对仇敌之律》处死。如不抵赖，虽起诉，亦可按《对复仇人起诉处置律》对待。

金字告身尚论本人及与有金告身者命价相同之人，被"大

藏”以下、平民百姓以上之人因狩猎等射中，无论身亡与否，放箭人发誓非因挟仇有意伤害，可由12名担保人连同事主本人13人，共同起誓。若誓词属实，其处置与《对仇敌之律》同。查明实情，被害人系中箭身亡，伤人者定予处死。其子媳单身赶走，其奴户、库物、牲畜全归受害人与告密人平分。如无告密人，奴户、库物、牲畜全归受害人。被害人中箭未死，仍将伤人者处死。其牲畜、库物全归受害人与告密人平分。如无告密人，牲畜、库物全归受害人。

颇罗弥告身尚论本人及与有颇罗弥告身者命价相同之人，被大尚论以下、平民百姓以上之人因狩猎等射中，视其身亡与否处置之律：颇罗弥告身尚论本人与有颇罗弥告身之祖、父，及尚论有金告身者之子侄及叔伯昆仲无告身者诸人，及继母、儿媳、妾媵、未婚之妹等，若被他人因狩猎等射中，赔偿相同。

这些命价相同之人，彼此因狩猎中箭，以及这些命价相同之人，被大尚论和与之同命价者以下、铜告身和与之同命价者以上之人因狩猎射中，（无论身亡与否）放箭人发誓非因挟仇而有意射箭伤害，可由12名担保人，连同本人13人共同起誓。如誓词属实，其处置与《对仇敌之律》同。查明实情，被害人系中箭身亡，赔4000两，归受害者与告密人平分。如无告密人，4000两全归受害人。中箭后未死，赔2000两，归受害人与告密人平分。如无告密人，全归受害人。射中人后，若谓“非我所射之箭”，进行抵赖、不予承认，无论中箭人身亡与否，均按《对仇敌之律》将放箭者处死。若不抵赖，虽已起诉亦可按《对复仇人起诉之处置律》对待。

颇罗弥告身尚论本人及与颇罗弥告身命价相同之人，被“大藏”以下、平民以上之人因狩猎等射中，无论身亡与否，放箭人发誓非因挟仇而有意伤害，可由12名担保人加上事主本人13人

共同起誓。如誓词属实,其处置与《对仇敌之律》同。查明实情,如受害人系中箭身亡,可将射箭人本人处死。子女、妻室予以放逐,其奴户、库物、牲畜全归受害人与告密人平分。如无告密人,其奴户、库物、牲畜全归受害人。受害者中箭而未身亡,仅将伤人者处死,其库物、牲畜全归受害者与告密人平分。如无告密人,牲畜,库物全归受害者。奴户留在原处,归其子女、妻室掌管。无子,交与其父。如无父,其奴户虽兄弟近亲亦不能交。其女儿、妻室可投靠最亲近之兄弟,而其奴户可按自愿择主。伤人后,若谓"非我所射之箭",进行抵赖、不予承认,则无论中箭人死亡与否,均按《对仇敌之律》将伤人者处死。若不抵赖,虽依法起诉亦可按《对复仇人起诉之处置律》对待。

银告身尚论本人及与银告身命价相同之人,被大尚论以下、平民百姓以上之人因狩猎等射中,视其死亡与否处置之律例:银告身尚论本人与有银告身者之祖、父及颇罗弥告身尚论子侄及叔伯昆仲无告身者诸人及继母、儿媳、妾媵、未婚之妹等,被别人因狩猎等射中,赔偿相同。

这些赔偿命价相同之人彼此因狩猎等射中,以及这些命价相同之人,被与大尚论及其命价相同者以下、与红铜告身及其命价相同之人以上因狩猎等射中,无论身亡与否,放箭人发誓非因挟仇有意伤害,可由12名担保人连同自己13人共同起誓,如誓词属实,其处置与《对仇敌之律》同。查明实情,如受害人系中箭身亡,赔命价3000两,归受害人与告密人平分。如无告密人,3000两全归受害人。受害人中箭而未身亡,赔1500两,归受害人与告密人平分。若无告密人,1500两全归受害人。(赔偿之款)若缺1两,虽是好人也须依法处死。伤人后进行抵赖,不予承认,谓"非我所射之箭",则无论中箭人死亡与否,均按《对仇敌之律》将放箭人处死,若承认,虽起诉亦可按《对复仇人起诉之处

置律》对待。

银告身尚论本人及与银告身者命价相同之人，被“大藏”以下、平民百姓以上之人因狩猎等射中，无论身亡与否，放箭人发誓非因挟仇有意伤害，可由 12 名担保人，连同本人 13 人共同起誓。如誓词属实，其处置与《对仇敌之律》一致。查明实情，若受害人系中箭身亡，则将放箭人处死。处死后，其奴户之半、库物之半、牲畜之半，全归受害人与告密人平分。若无告密人，则奴户之半、牲畜之半、库物之半全归受害人。另一半奴户、牲畜留给其子女、妻室。如无子则归其父。无父，其奴户之半，不能予其兄弟近亲。妇人与牲畜之半则予其亲近兄弟。而其奴户之半愿为何人之民，何人之奴，各随其愿。受害人中箭后未身亡，伤人者之一半奴户、库物、牲畜由受害人与告密人平分。若无告密人，其一半(奴户)、库物、牲畜全归受害人；奴户、库物、牲畜之另一半留给放箭人，就地对分完事。射箭伤人后若进行抵赖，不予承认，谓“非我所射之箭”，无论中箭人身亡与否，均依《对仇敌之律》将伤人者处死。若不抵赖，虽起诉亦可按《对复仇人起诉之处置律》对待。

黄铜告身尚论本人和与黄铜告身者命价相同之人，被大尚论以下、平民百姓以上因狩猎等射中，视其身亡与否处置之律例：黄铜告身尚论本人和黄铜告身者之祖、父及银告身者之子侄叔伯昆仲无告身诸人，及继母、儿媳、妾媵、未婚之妹诸人被狩猎射中，赔偿相同。

这些命价相同之人相互因狩猎等被射中，与这些命价相同之人，被大尚论及其命价相同者以下、红铜告身及其命价相同者以上之人，因狩猎等射中，无论死亡与否，放箭人发誓非因挟仇有意伤害，可由 12 名担保人连同本人 13 人，共同起誓。若誓词属实，按《对仇敌之律》处理。查明实情，受害人系中箭身亡，赔

2000两，由受害人与告密人平分。若无告密人，2000两全归受害人。受害人中箭后未身亡，则赔1000两，由受害人和告密人平分。若无告密人，1000两全归受害人。（赔偿之款）如少1两，即系好人也应依法处死。射中人后，若进行抵赖，不予承认，谓“非我所射之箭”，则无论中箭人身亡与否，依《对仇敌之律》将放箭人处死。若不抵赖，虽起诉，均按《对复仇人起诉之处置律》对待。

黄铜告身尚论本人和与黄铜告身者命价相同之人，被“大藏”以下、平民百姓以上之人因狩猎射中，无论身亡与否，放箭人发誓非因挟仇而有意伤人，可由12名担保人连同本人13人，共同起誓。如誓词属实，按《对仇敌之律》处置。查明实情，受害人系中箭身亡，定将放箭人处死。其奴户之半、牲畜之半、全部库物，由受害人与告密人平分。若无告密人，奴户之半、牲畜之半、全部库物，归受害人。另一半奴户、牲畜给子女、妻室就地留下。无子则给其父。无父，这一半奴户虽有近亲弟兄也不能给。女人和一半牲畜，则予亲近之弟兄。奴户之半，愿为何人之民户，何人之奴，可听其自择。若中箭人未亡，则放箭人奴户之半，牲畜之半归受害人与告密人平分。若无告密人，奴户之半与库物、牲畜之半均归受害人所有。另一半奴户、库物、牲畜仍属原主，就地留下了事。射中人后，谓“非我所射之箭”，进行抵赖，不予承认，无论受害人中箭身亡与否，均依《对仇敌之律》将伤人者处死。若不抵赖，虽起诉，亦可按《对复仇人起诉之处置律》对待。

红铜告身尚论本人与红铜告身者命价相同之人，被大尚论以下、平民百姓以上者因狩猎等射中，视其身亡与否处置之律例：红铜告身尚论本人和红铜告身者之祖、父、黄铜告身者尚论子侄及叔伯昆仲无告身者诸人，及继母、儿媳、妾媵、未婚之妹等人，被人因狩猎等射中，赔偿命价相同。

这些命价相同之人,彼此因狩猎等被箭射中;或这些命价相同之人,被大尚论及其命价相同之人以下、红铜告身及其命价相同者以上之人,因狩猎射中,无论身亡与否,放箭人发誓非因挟仇有意伤人,由12名担保人,连同自己13人共同起誓。若誓词属实,其处置与《对仇敌之律》同。查明实情,受害人系中箭身亡,赔偿1000两,归受害人,告密人平分。若无告密人,1000两全归受害人。受害人中箭而未身亡,赔偿500两,归受害人、告密人平分。若无告密人,500两全归受害人,若缺1两,伤人者虽是好人,也应该依法处死。射中人后,若进行抵赖,不予承认,谓"非我所射之箭",无论受害人中箭后身亡与否,均依《对仇敌之律》将伤人者处死。若不抵赖,虽起诉亦可按《对复仇人起诉之处置律》对待。

红铜告身者本人和与红铜告身命价相同之人,被"大藏"以下、平民百姓以上之人因狩猎等射中,放箭人发誓非因挟仇有意射箭伤害,由12名担保人连同本人13人共同起誓,如誓词属实,其处置与《对仇敌之律》同。查明实情,受害人中箭身亡,则将伤人者依法处死。其奴户、牲畜和库物等之半数,归受害人和告密人平分。若无告密人,奴户、牲畜、库物等之半数,全归受害人。另一半奴户、牲畜,给伤人者之子、妻,就地对分。若无子,给其父。若无父,奴户亦不能给其兄弟近亲。女人和一半牲畜则给其亲近兄弟。另一半奴户,愿为谁之民,谁之奴可听其自择。受害人中箭未亡,一半奴户、库物、牲畜归受害人和告密人平分。若无告密人,其一半奴户、库物、牲畜全归受害人。另一半奴户、库物、牲畜仍归射箭人,就地留下。射中人后,若进行抵赖,不予承认,谓"非我所射之箭",受害人中箭后无论身亡与否,均按《对仇敌之律》将放箭人处死。若不抵赖,虽起诉,亦可按《对复仇人起诉之处置律》对待。

"大藏"和与之命价相同之一切武士[1],被大尚论以下之人因狩猎射中,视其身亡与否处置之律例:"大藏"本人和红铜告身者子孙以外、父系家族以内无告身诸人和继母、儿媳、妾媵、未婚之妹及王室家臣之一切武士、尚论和百姓之耕奴、岸本[2] 之助手等男女,被狩猎者射中,赔偿命价相同。

这些命价相同之人,被大尚论或与之命价相同者以下、红铜告身及与之命价相同者以上之人狩猎射中,无论身亡与否,放箭人起誓非因挟仇有意伤害,可由 12 名担保人连同本人 13 人共同起誓。若誓词属实,其处置与《对仇敌之律》同。查明实情,中箭人身亡,则赔 300 两,由受害人和告密人平分。若无告密人,300 两全归受害人。受害人中箭未亡,赔 150 两,归受害人与告密人平分。若无告密人,150 两全归受害人。命价(银)若缺 1 两,哪怕伤人者是尚论也要处死。射中人后,若进行抵赖,谓"非我所射之箭",无论受害人中箭后身亡与否,均依《对仇敌之律》将放箭人处死。若不抵赖,虽起诉,亦可按《对复仇人起诉之处置律》对待。

"大藏"本人,红铜告身者子孙以外、父系家族以内无告身诸人和继母、儿媳、妾媵、未婚之妹,王室家臣之一切武士,尚论和百姓之耕奴[3] 和岸本之助手等男女,被与其命价相同之人狩猎射中,无论死亡与否,放箭人发誓并非因挟仇有意伤害,可由 12

---

① 武士:吐蕃奴隶中的武士,专门从事军事战争的职业军人,藏语称之为"果"(rgod),参见《贤者喜宴》E 卷 19 页。

② 岸本(岸):负责财务和税收的官员,或译为"度支官"。这一职官的名称又见于公元 823 年在拉萨树立的"唐蕃会盟碑"右面蕃官题名:岸奔木盖苏户属劫罗末论矩立藏名摩,参见王尧:《吐蕃金石录》,文物出版社,1982 年,第 42 页。

③ 耕奴:专门从事农业大田生产的奴隶,在奴隶中处于最下层的地位。

名担保人连同本人 13 人共同起誓。如誓词属实,其处置与《对仇敌之律》同,查明实情,受害人中箭身亡,赔偿命价 150 两,给受害(一方)和告密人平分,若无告密人,150 两全归受害人,受害人中箭身亡,赔偿医药、食物银 30 两,归受害人和告密人平分。无告密人,30 两全归受害人。无论是给死者之命价银还是给伤者之医药、食品银,不管是谁,缺 1 两处以死刑。射中人后,若进行抵赖,谓"非我所射之箭",无论受害人中箭死亡与否,均按《对仇敌之律》将放箭人处死。若不抵赖,虽起诉也可按《对复仇人起诉之处置律》对待。

"大藏"和王室家臣之一切武士及与之命价相同之人,被一切庸[①] 和蛮貊[②] 之人、囚徒[③] 等因狩猎射中,无论死亡与否,放箭人起誓非因挟仇有意伤害,可由 12 名担保人,连同本人 13 人共同起誓。如誓词属实,其处罚与《对仇敌之律》同,查明实情,受害人中箭身亡,赔偿命价银 150 两,由受害人和告密人平分。无告密人,150 两全归受害人,受害人中箭未亡,赔医药、食品(银)30 两,由受害人和告密人平分。无告密人,30 两全归受害人。无论是给死者之命价银还是给伤者的医药、食品银,若缺 1 两,伤人者无论是谁,定处以死刑。伤人后,若进行抵赖,谓"非我所射之箭",无论受害人中箭身亡与否,依《对仇敌之律》将伤

---

① 庸:吐蕃军事奴隶中专门从事生产劳动的阶层,藏语称之为"庸"(gyung),与武士相对而言。在战争中从事随军的后勤活动。平日则专门从事农,牧业生产或家务劳役(见《贤者喜宴)ja 卷 19 页)。

② 蛮貊:吐蕃统治者对其边境地区其他民族的蔑称。意译为"南蛮子"。此说又见于"唐蕃会盟碑"之东面藏文盟辞第 19 行"东方之地曰唐,地极大海,日之所出,此王与蛮貊诸国迥异,教善德深,典籍丰闳,足以与吐蕃相颉颃"(引自《吐蕃金石录》第 43 页)。

③ 囚徒:可能指被俘虏的其他民族成员补入吐蕃军旅者。虽已取得吐蕃部落成员的身份,但仍有某种程度的差别。

人者处死,若不抵赖,虽起诉亦可按《对复仇人起诉之处置律》对待。

王室家臣一切庸,被大尚论以下因狩猎射中,视受害人中箭后身亡与否处置之律例:王室家臣一切庸及尚论和百姓之耕奴、蛮貊、囚徒等人,被尚论黄铜告身者以下和与之命价相同之人因狩猎射中,无论受害人身亡与否,放箭人发誓非因挟仇有意杀害,由 12 名担保人,连同本人 13 人共同起誓。如誓词属实,其处置与《对仇敌之律》同。查明实情,如受害人中箭身亡,赔偿命价(银)200 两,由受害人一方与告密人平分。无告密人,200 两全归受害人一方。若受害人中箭未亡,赔 100 两,由受害人一方和告密人平分。无告密人,100 两全归受害人。命价银抑或养伤银若缺 1 两,伤人者即使是尚论也应处死。射中人后,若进行抵赖谓"非我所射之箭",无论受害人身亡与否,均依《对仇敌之律》将伤人者处死。若不抵赖,虽起诉亦可按《对复仇人起诉之处置律》对待。

王室家臣之一切庸和尚论、百姓所属耕奴、蛮貊及囚徒以上之人,被"大藏"以下、一切武士及与之命价相同之人因狩猎等射中,无论身亡与否,放箭人发誓非因挟仇有意伤害,可由 12 名担保人,连同本人 13 人共同起誓。如誓词属实,其处置与《对仇敌之律》同。查明实情,受害人中箭身亡,赔银 100 两,由受害人一方和告密人平分。若无告密人,100 两全归受害人。受害人中箭并未身亡,赔医药、食品(银)20 两,由受害人、告密人平分。无告密人,20 两全归受害人,无论是命价银或养伤之医药、食品银,应交款数若短缺 1 两,伤人者无论是谁,应予处死。射中人后,若进行抵赖,谓"非我所射之箭",无论受害人中箭死亡与否,均按《对仇敌之律》,将放箭人处死。若不抵赖,虽起诉,亦可按《对复仇人起诉之处置律》对待。

王室家臣一切“庸”和尚论、百姓之耕奴、“庸”和蛮貊，因犯以下之人，因狩猎中箭，赔偿相同。

这些命价相同之人中，彼此因狩猎而中箭，无论死亡与否，放箭人若起誓非因挟仇有意伤害，可由 12 名担保人，连同本人 13 人共同起誓。如誓词属实，其处置与《对仇敌之律》同。查明实情，受害人中箭身亡，赔偿命价（银）50 两，由受害人与告密人平分。无告密人，50 两全归受害人（一方）。受害人中箭未死，赔 10 两，由受害人与告密人平分。无告密人，10 两全归受害人。无论是命价银，还是养伤之医药食品（银），短缺 1 两，（伤人者）均须处以死刑。射中人后，若进行抵赖，谓“非我所射之箭”，无论受害人中箭身亡与否，依《对仇敌之律》将伤人者处死。若不抵赖，虽起诉亦可按《对复仇人起诉之处置律》对待。

因狩猎射箭，一人中流矢身亡，射箭人务须赔偿适当之命价。议定后，按应该赔偿之数付给。身中流矢而未亡，付给 1 只肉羊作为医药食品之用。

射箭误中亲人，是否算杀亲人之律例：大尚论以下、最低平民百姓以上，因狩猎射死弟兄中一人，是否算杀亲人，应参照《对仇敌之律》中，兄弟中一人杀了另一人是否算杀亲人之律来判断。

大尚论和与之命价相同者以下、有颇罗弥告身和与之命价相同者以上，陷于牦牛[①] 身下，视其相互救援与否处置之法：大论等 4 种尚论之祖父、父、祖母、母及子孙以外，父系家族以内没有告身之人以及继母、儿媳、妾媵、未婚之妹等，陷于牦牛身下，赔偿命价相同。

---

① 牦牛：指公牦牛而言，当时此种动物驯化未久，野性很大，时有伤人的可能，这里的条文就反映出这一事实。

这些命价相同之人，一人陷于牦牛身下，一人若在近旁不予救援，因而被牦牛伤害致死，对见死不救者惩罚如下：罚银500两，交与死者一方。若因未救而致伤，其惩罚为：罚银250两，交与自牦牛身下幸免者。若从牦牛身下救人，被救者则酬以女儿，无女则酬以妹，无女无妹则赠(银)200两。

大尚论及与大尚论赔偿相同之人以下、有颇罗弥告身者及与之命价相同者以上之人，陷于牦牛身下，银告身者以下、铜告身者以上之人救与不救处置之法：大尚论4种人和与之命价相同者以下、颇罗弥告身者和与之命价相同者以上之人，陷于牦牛身下，银告身者和与之命价相同之人以下、铜告身者和与之命价相同之人以上见死不救，因而被牦牛伤害致死，对不救者之惩罚为：罚银500两给死者一方。罚银500两以后，由于懦弱行为而挂以狐皮，陷于牦牛身下之人未死，对不救者之惩处为：给懦夫挂狐皮完事。若从牦牛身下救人，被救者当以女儿或妹妹酬之，或赠银150两亦可。二取其一。

尚论银告身者和与之命价相同之人以下、红铜告身者和与之命价相同之人以上，陷于牦牛身下，他们相互之间救与不救处置之法：

尚论银告身者和与之命价相同之人以下、红铜告身者和与之命价相同之人以上，陷于牦牛身下，彼此救与不救处置之法：(此段与上段重复——译者注)银告身者以下、红铜告身者以上之尚论本人，和这些尚论之祖父、父、祖母、母、子侄及叔伯昆仲无告身者诸人，以及继母、媳、妾媵，未婚之妹等陷于牦牛身下，赔偿命价相同。

这些命价相同者中一人，陷于牦牛身下，在其身旁之人见而不救，以致被牦牛伤害致死，对见死不救之人罚银300两，交给死者一方。或因之受伤，对见牛伤人不从牦牛身下救人者罚银

150 两,交与牦牛身下脱身者。若从牦牛身下救人,被救者要将己女作为礼物相酬。无女则以妹酬,无妹无女或酬而不受,则须赠(银)100 两。

大尚论以下、红铜告身者以上,其本人及与其命价相同之人,陷于牦牛身下,“大藏”以下之人救与不救奖惩之法:红铜告身者以上,其本人及与其命价相同之人陷于牦牛身下,因“大藏”以下,平民百姓以上之人(未)救而被牦牛伤害致死,对见死不救者之惩罚为:给其挂狐皮,将懦夫处死了事。懦夫之妻室与库物、牲畜、奴户就地留下。无子,则将其女、妻、库物、牲畜、奴户交与其父。无父,则女、妻、库物、牲畜、奴户交与亲近兄弟(此句多余——译者注)。奴户,虽为兄弟近亲,亦不交与。杀懦夫后,(奴户)愿为谁之民、谁之奴,各听己愿。

尚论陷于牦牛身下致死,惩治懦夫,挂以狐皮,将其库物、牲畜判归死者一方。不让懦夫居家中,逐出。逐出后,若懦夫之子已成家,其奴户则给其子。子未成家立业,则给其父。无父,被逐者虽有兄弟近亲也不能将奴户给予。逐出后,其奴户愿为谁之民、谁之奴,各听己愿。如从牦牛身下将人救出,奖(银)50 两。

“大藏”以下、平民以上之人,陷于牦牛身下,一切有告身之尚论救与不救奖惩之法:“大藏”以下、平民以上之民,陷于牦牛身下,而尚论红铜告身者以下,其本人及与之命价相同者以下之人,正在近旁,见而不救牦牛身下之人,因而被伤害致死,罚(银)100 两,给与死者(一方)。如该人未死,亦因不救,罚(银)50 两,给与自牦牛身下幸免者。如从牦牛下将人救出,(被救者)以其女酬之。无女则给其妹,无妹或酬而不受者,赠 (银)20 两。

“大藏”以下、平民以上之一良民陷于牦牛身下,如因歹徒不救而被牦牛伤害致死者,对不救者之惩罚为:给懦夫挂以狐皮,

(懦夫)给死者(一方)以库物、牲畜,将其同未成年之子一齐赶出家门。懦夫被逐后,如子已成家,其奴户给其子。子未成家给其父。无父,被逐人之奴户愿为谁之民、谁之奴听其自便。(陷于牦牛下)未死,对见死不救者之惩罚为:给懦夫挂狐皮,(懦夫)给脱身者马1匹。对从牦牛下救人者,被救人当以女或妹酬之,或给(银)15两亦可,二取其一。

地位相同两人在一起时,一人陷于牦牛身下,另一人未救,以致被牦牛伤害致死,对未救者惩罚为:给懦夫挂以狐皮,(懦夫)给死者1匹马。若伤而未死,对不救者之惩罚为:给懦夫挂狐皮了事。若从牦牛身下被人救出,以其女或妹酬谢救人者,无妹或酬而不受,赠马1匹。

低贱之人陷于牦牛身下,良民不救,以致死于牦牛身下,对其不救者之惩罚为:挂狐皮,给死者马1匹。若伤而未死,对不救者惩罚为:赠马1匹,给自牦牛身下幸免者。若从牦牛身下将人救出,被救人以其女酬谢救人者。无女,则给其妹,若无女无妹或酬而不受,则赠(银)10两。

一人陷于牦牛身下,一人前来救援,二者皆死或未死处置之法:陷于牦牛身下,被牦牛伤而致死:救人者亦被牦牛伤害致死,两人俱亡时,先陷于牦牛身下之人作为酬报,在给救人者送葬时,要照顾体面,给以优厚物品。救人者被牦牛杀死,陷于牦牛身下者,被救者未死,在给救人者送葬时,被救人要酬以与自己身价相当的银两。若救人者被牦牛伤而未死,则以一定数量之银两酬报。

一人陷于牦牛身下,一人为引开牦牛未成而被伤害致死奖惩之法:无论是尚论陷于牦牛身下或平民陷于牦牛身下,一方将牦牛引开,或用毡片逗引走,或用绳牵走,或驱打逐走,无论试图用何法引开,逼近牦牛而未能救成,以致陷于牦牛身下者死去,

死则死矣，救而未成，不应惩罚。

一人陷于牦牛身下，被众人救出奖惩之法：无论从牦牛身下救人者多少，均按照法律规定，将应得之银两悉数分完了事。

尚论以下、平民以上，陷于母牦牛身下，救与不救奖惩之法：有人陷于母牦牛身下，因无人救援致死，不管死者为尚论，或者平民，其处置与被牦牛伤害致死之法等同。陷于母牦牛身下未死，尚论红铜告身以上中一人，见而未救，其惩罚为：罚马 1 匹，给母牦牛身下脱身者。如从母牦牛身下将人救出赏给救人者马 1 匹。陷于母牦牛身下未死，"大藏"以下、平民以上之人，见而不救者，对不救者之惩罚为：罚马 1 匹，给自母牦牛身下脱身者，若救援，则酬赏救人者马 1 匹。未死者为红铜告身以下、"大藏"以下(上)之人，对近旁不救者之惩狐为：挂狐皮给以重罚，给从母牦牛身下救人者赏以奶牛 1 头。一人陷于母牦牛身下未死，"大藏"以上、尚论红铜告身以上之人见而不救，对不救者的惩罚：罚马 1 匹，给母牦牛身下脱身者。从母牦牛身下救人，酬赏救人者马 1 匹。

一人陷于公牦牛、母牦牛身下，在近旁之人若不相救，则为懦夫，应挂以狐皮之法如下：尚论以下、平民以上，陷于母牦牛身下，友人或佣奴正在近旁，若不救援陷于公、母牦牛身下之人，或不相帮，对最靠近之人，按对懦夫挂狐皮之法，挂狐皮以示惩罚。其余诸人不挂狐皮，但须处以规定之罚金。

尚论红铜告身者以上之儿孙及其旁系亲属无告身者，被箭射中及陷于公牦牛与母牦牛之身下，以告身分别处置法是：大尚论以下、红铜告身以上之子孙以内、父系家族以外无告身诸人，被箭射中或陷于公、母牦牛身下等，按其告身等级，即根据该条款处置之。至于告身之区分，子随父(告身)。兄弟近亲不在其内。

猎获野兽应分得之标准:猎获野兽,分配猎物,1 头牦牛以射中 6 箭计算:头名射中者,得右侧下部肉并朝左一拃之肉,弧形割下,右侧皮子、肋骨、尾、心、胸脯、舌、一半牛血、牛筋也归头箭射中者。第二名射中者得左侧下部肉、皮子及一半牛血,内腑、膀胱和四肢之筋等亦归第二箭射中者。第三名射中者得右侧上部肉。第四名射中者得左侧上部肉。第五名射中者得后肢。第六名射中者得前肢。

一头母牦牛以射中 3 箭计算:头名射中者得右侧下部并朝左一拃之肉,弧形割下,右侧皮子、尾、心、胸脯、舌、一半牛血,直肠的顶端、牛筋等。第二名射中者得左侧下部肉、皮子及一半牛血、内腑、膀胱、脊椎下梢部位肉、四肢之筋等。第三名射中者得颈部皮子和四肢。

麋鹿和野驴以下,羚羊以上,以 2 箭计。头箭射中者得皮子、心、胸脯、舌、一半血、筋等。第二箭射中者得颈部皮子、脊椎下梢部位肉、内腑、膀胱、肝、一半血及四肢之筋等。

野兽被箭射中,如何判断为谁猎获之法:打猎时,不能以手中握箭为依据,而以射中第几箭为准。有谓"未见、不知"等,则不能算数。

打猎时偷箭和从地上拾箭处置之法:野兽被箭射中后,拔箭偷窃者,偷 1 箭罚 2 箭。从地上拾箭不算偷。如认识箭主交还原主。

围猎放跑野兽处置之法:放跑野兽,对放跑者之惩罚为:放跑 1 头公牦牛,笞 40 板。放跑 1 头母牦牛,笞 20 板。放跑 1 头野驴笞 40 板(可能是 10 板或 14 板之误——译者注)。放跑 1 头岩羊、盘羊、藏羚羊,笞 8 板。放跑 1 头黄羊笞 6 板。对猎人之百夫长和十人首领的惩罚是:立即笞以适当之板数。猎人如偷走全部猎肉,在城堡中禁闭 1 年。谁抓住偷盗人,谁告发,奖

励1匹坐骑。趁村人打猎时偷肉，偷一罚三，有知情人告密尚狡辩者罚交30倍。

土工[①] 抢村户人家饭食处置之法：土工杀"桑夏"后，可将肉寄放在村户人家。土工……"巴夏肖肖"不呆在家里，来到村中，村民要给住处(?)，如饭食已吃就算了。若饭食未吃，可乞讨饭食，如抢饭食，挖去双眼，作为村民的"驮畜"。

奖赏报外仇之法：外报未报。报外仇和抓住外敌者，赏坐骑1匹。

2、P.T.1073纵犬伤人赔偿律残卷

……未死受伤和……

男子放狗咬人致伤，惩罚从严，罚骏马1匹，并根据伤情赔偿相应之医药费用。女子放狗咬人致伤，罚母马1匹，根据伤情赔偿医药费用给受害者。

尚论颇罗弥告身者以上本人或与其命价相同者中一人，被银告身者以下、铜告身者以上之人或与其命价相同者，放狗咬啮致死，或因放狗惊骇骑于牦牛等上之人，坠地致死，对放狗者之惩罚为：无论何种方式伤人致死，将放狗者处死，其妻女赶走，全部货物、牲畜赔偿死者一方。奴户留给其另立门户之子。如无另立门户之子，则交给死者之父。无父，虽有兄弟近亲也不能给。(奴户)愿为何人之民，何人之奴，各随己愿。

未另立门户之男子，放狗咬人致死，将其父子共有之财产、牲畜，分家后属于该人之部分，作为死者一方之份产。此份财产、牲畜，全部赔与死者一方。有夫之妇放狗咬人致死，将其当初从娘家带来的陪嫁物，全部赔与死者一方。未婚之女放狗咬

① 土工：指一种专门从事埋葬尸体，经办杂务的低贱职业者，待考。

人致死，将其全部佣奴、牲畜赔与死者一方。

放狗咬啮尚论，受伤未死；放狗惊骇骑于牦牛等上之人使致受惊堕地，受伤未死，将放狗者单身赶走，财物、牲畜之1/4，赔与受伤者。放狗人若为妇女，将其逐出，其财物、牲畜之半数赔受伤人。

尚论颇罗弥告身以上者其本人，及与其命价相同者之人，被“大藏”以下、平民以上之人放狗咬死，或放狗惊骇骑牦牛等上之人，堕地身亡，对放狗者之惩罚，不论何种方式致死，为尚论办丧后事，须惩治放狗者之罪孽，将其成年以上之男子杀绝，成年以上之女子逐出，财产、牲畜，全部赔与死者尚论一方。

未另立门户之男子放狗咬人致死，将父子未分家共有之财产、牲畜……

3、P.T.1075 盗窃追赔律残卷

……赔偿……

若盗窃价值4两(黄金)以下、3两“黄金”以上之珠宝，首犯诛，次犯短程流放，其余一般偷盗者罚令追赔。

若一人偷盗价值2两7雪[①] 2南姆[②] 黄金以下、2两以上之珠宝者诛。二人合伙行窃则判令追赔。若偷盗价值1两7雪2南姆(黄金)以下、1南姆以上之珠宝者，将其盗来之物全部判令追赔。(印章)

窃贼潜入赞蒙[③]、夫人、小姐及女主人与尚论以下、百姓以

① 雪相当于“钱”。

② 南姆相当于“分”。

③ 赞蒙：即王后。王曰赞普，《通典》训为“雄强丈夫”，其配偶即为 btsan-mo(赞蒙)。

上诸人住房、土房、牛毛帐篷、库房、地窖之中行窃未遂,被擒后惩治之法:赞蒙、夫人、小姐、女主人及尚论以下,百姓以上之住房、土屋、牛毛帐篷、库房、地窖及旅客住处诸地,钻入盗贼行窃未遂被抓,若钻入价值 2 两(黄金)以上之地被抓,将为首者发配远方,其余人按偷盗 2 两(黄金)财物之罪惩治。若钻入价值 2 两(黄金)以下之住地行窃未遂被擒,按偷盗 0.5 两(黄金)财物惩治,对抓住盗贼者,赏以被流放窃贼之牲畜及赔偿物,务须依法行赏。(印章)

对盗窃赞蒙、夫人、小姐、女主人之亲属(指 7 代内),尚论以下,百姓以上之青稞者惩治之法:盗窃赞蒙、夫人、小姐、女主人之亲属及尚论以下,百姓以上之青稞被抓,将盗窃粮食之克[1]数、升数,折成(黄金)两数、雪数,依盗窃财物之法等同论处。

盗窃军帐衙署以外其他帐舍,惩治之法:并非盗窃军营,仅盗窃商旅住地、帐篷或狗窝(内之物),或山顶小库房,均不算作钻入住家。盗窃以上诸惩处以小两计,折成马匹,按盗窃马匹头数计之,若应处死则处死,若应驱逐则按规定远近驱逐之。若应赔偿则依法赔偿。(印章)

尚论以下、百姓以上之人盗窃佛像惩治之法:尚论以下、百姓以上之人,盗窃佛像 1 尊被擒,按佛像价值折成(黄金)两数、雪数计之。与钻入住家行窃惩治之法等同。(印章)

对盗窃赞蒙、夫人、小姐、女主人之财物及尚论以下、百姓以上财物者惩治之法:赞蒙、夫人、小姐、女主人之财物,及尚论以下、百姓以上之财物被盗,对行窃者惩治之法为戴上长一"小椁"、厚一拃之颈枷,刑官于其上盖印加封,责以大板,罚劳役修城堡 1 个月……劳役未满死去,由其长兄(长子)戴上颈枷(代服

---

[1] 克:藏制容量单位,可容粮食 28.5 市斤。

劳役1个月)……

二、说　明

在原始社会里,人们以氏族为单位集体群居,氏族内部过着平等而民主的简单生活。氏族成员之间血肉相连,休戚相关。对外,氏族与氏族之间来往不多,但是由于狩猎、采集或者娱乐、节庆等等原因,也常常会遇在一起,因而发生冲突,产生流血的、杀人的事件。当时,社会既处于低级的发展阶段,没有一个统一的政权来处理氏族之间的纠纷,也没有一部为各个氏族共同遵守的法律。对于"杀人"与"被杀"这一类纠纷,人们只是用一种不成文的(当时没有文字)礼俗标准来处理,经常是采用"血亲复仇"的办法,这是完全合乎当时的道德规范的。

什么是"血亲复仇"?就是当甲氏族的成员被乙氏族成员杀害时,甲氏族中的所有成员都有责任为本氏族的死者复仇。"复仇"就成为本氏族中每一个成员应尽的义务,也是一种责任和光荣。由于进行"血亲复仇"而去杀害另一氏族的人,杀人者不但无罪,不受任何惩处,而且会被社会视为英雄,受到奖赏,赢得尊敬。"杀人偿命"在当时是谈不上的,这种观念也没有产生。成员被人杀害,尽管对本氏族来说,是不幸和悲伤的事;但,他们常用这一事件去激励本氏族的人们再一次图谋复仇,一般情况是采用停尸不葬,或为死者举行血祭、火祭等仪式,以煽起复仇的火焰,要求氏族成员履行复仇的义务。就这样,在氏族社会里,复仇、再复仇,反复循环不已,流血不断,酿成多少代人的厮杀乃至战争。这在我国许多民族中通俗地叫做"打冤家"。也可以说它是原始氏族社会中最不安定的因素,造成许多流血和牺牲,严重地影响社会生产和人们的生活。

进入奴隶社会以后，一般说来，是在若干氏族联盟的基础上建立了统一的政权（带有地方性的），地缘关系逐渐代替了血缘关系。氏族内部和外部的关系起了很大变化，阶级和阶层不断出现，氏族不再是统一的了，氏族社会带来的许多习俗和不成文法，必须在新的环境和条件中加以调整才能适应。比方说，奴隶主氏族联盟的政权，对各个氏族应该是共同的利益所在，只能是希望加强和巩固，对于不利于这个政权的因素，就要想办法消除或者减弱。"血亲复仇"对社会造成很大破坏，当然就会被提到奴隶主政权中去考虑加以调整。于是，奴隶主的法律就随之产生。杀人与被杀，本来是不可调和的矛盾。现在，在奴隶主政权力量所及的安排下，采用了缓和的办法——赔偿命价律，自然而然地产生了。既然是把氏族社会的不成文的礼俗用奴隶主社会的道德观念去加以改造，那当然会带上奴隶主阶级的烙印：等级差别。就是说，血亲复仇制被赔偿命价律所替代。在赔偿命价律中都充分反映出鲜明的等级差别。这正如列宁所说的"在奴隶社会和封建社会中，阶级的差别也是用居民的等级划分而固定下来的！同时，还为每个阶级确定了在国家中的特殊法律地位"[①]。

我们再来看吐蕃当时社会产生这一组法律文献的背景。悉补野氏族经过长期的经营，在松赞干布（公元？—650年）的祖父、父亲和他本人三代努力之下，与一系列的氏族进行了军事联盟，摧毁、吞并了许多氏族，形成了一个强大的地方性政权。这在P.T.1286—1288号卷子中有极为确凿的证明[②]。而各个氏族之间，乃至氏族内部的血亲之间的仇杀仍然会出现。如《敦煌

① 《列宁全集》卷6，第93页注。

② 请参阅《敦煌本吐蕃历史文书》第2章第1—4各节。

本吐蕃历史文书》大事纪年的第 4 条就记录着:“及至牛年(高宗永徽四年,公元 653 年),……于多思麻,甘墀桑介达为仇敌所杀,血亲复仇也,是为一年。”看来,当时对于“血亲复仇”性质的仇杀,那怕杀了大人物,也是采取了不闻不问的态度,不了了之。然而,奴隶主的氏族联盟的政权,显然不希望这种事件经常发生,于是赔偿命价的办法就提到日程上来,“stong”(命价)这一个新的术语应运而生。所以,我们看到的敦煌本 P.T.1071 号长卷,就反映了奴隶主统治者的需要。而且,其中反映的等级观念,也还是吐蕃社会中早已形成的森严的等级,与历史记载(藏文、汉文记载都有)完全一致。

像吐蕃奴隶制社会中产生的赔偿命价的法律,在欧洲奴隶社会中也可以找到同样的例子,如公元 5—6 世纪的法兰克人,公元 11 世纪的基辅罗斯等。① 在我国其他民族的发展历史中也有相近的例证。如满族入关前,由努尔哈赤祭天、宣誓,向明朝进兵,提出了“十大恨”,其中就有血仇。蒙古族的领袖铁木真(成吉思汗)的祖父俺巴孩被塔塔尔执送女真遇害,其父也速该又被塔塔尔人毒死。俺巴孩留下遗言:“要子孙们,即使十个指甲磨尽了,十个指头坏完了,也要给我报仇。”② 铁木真先后发起对塔塔尔部落和对金人的战争,也信誓旦旦申言是为了报父、祖之仇。公元 1211 年,成吉思汗在对金战争开始之前,祈求长生天护佑他,祷告说:“脱汝许我复仇,请以臂助,并命下之人类,及善恶诸神联合辅我。”③ 但是,当蒙古人一旦掌握了政权,取得了天下,就不再提倡血亲复仇了。《元史·刑法》就说“诸杀人

① 可以参考瑟诺博斯的《法国史》,商务版中译本,1964 年,《萨利克法典》等。

② 引自《蒙古秘史》第 53 节。

③ 《多桑蒙古史》,中华书局,1962 年版,第 53 节。

者死,仍于家属征烧埋银50两给苦主。”他把杀人罪行提到扰乱国家统治秩序的高度来考虑,所以要由国家机关来绳之以法。前后态度是如此的不同。可以看出当权的统治者为了稳定统治,总是采取缓和的措施来化解“血亲仇杀”的纠纷。吐蕃奴隶主所以要拟定这一赔偿命价法律条文,也完全是为了适应奴隶主氏族联盟政权稳定的需要。

《唐律》流行于敦煌,已为敦煌文书的《唐律》残卷所证实。《唐律》对当时吐蕃社会不能不发生影响。杨廷福同志在《唐律对于亚州古代各国封建法典的影响》一文的最后一段中,阐明了《唐律》对西域各民族的影响,不言而喻,其中包括了吐蕃,因为唐蕃之间亲好不绝。当时吐蕃社会的经济虽然已由狩猎和畜牧进入农牧业并重时期,但是畜牧和狩猎的生产方式仍然占相当比重,人们生活中仍然离不开狩猎。因而当奴隶制的军事部落联盟政权建立以后,自然地要求在法律上体现统治阶级的意愿,吐蕃奴隶主于是建立了律令来维护阶级的尊严。这就是我们见到的这一类法制文献的来源。

关于吐蕃社会的情况,唐人一向比较注意。在两《唐书》的《吐蕃传》和《册府元龟》中有许多很有价值的记载,对研究吐蕃历史很有用处,至今为人们称道。但是,也毋庸讳言,唐人的记载中也有错误失实的地方。一方面可能是由于语言文字的隔阂,另一方面可能是出于误传。吐蕃在松赞干布在位的公元7世纪中叶,就有通用的比较完整形态的文字,而且写下了法制文献。《敦煌本吐蕃历史文书》大事纪年:“及至兔年(高宗永徽六年,公元655年)赞普居于美尔盖。大论东赞于‘高尔地’写定法律条文,是为一年。”同书的《传记篇》第8节也说:“赤松赞赞普时,……为善者予以奖赏,作恶者予以惩治”。都说明吐蕃当时已有了法律,而且已书写成文。很可能,上述诸律令,就是其中

的一部分。这在《贤者喜宴》里有比较详尽的记载。不过,该书是 16 世纪成书,时间较晚,未能引起人们的注意,法国藏学家石泰安教授和匈牙利藏学家乌瑞教授先后撰文介绍《贤者喜宴》中的关于吐蕃法律的资料,认为巴俄祖拉陈瓦在编著此书时接触到若干早期的原始资料,值得重视。我们也感到《贤者喜宴》一书与一般"教法史"之类的著作不同,就法律有关的条文来看,绝非凭空臆造,必有所本。如,在《贤者喜宴》ja 卷中引用所谓《吐蕃六法》:

1. khri-rtse-vbum-bzhes 之法,可意译为《王廷、衙署职官安置之法》(包括徽记、褒贬、旌表、职官等)。

2. vbum-gser-thang-sha-ba-can 之法,据作者自注,此乃厘订度量衡包括升、两、合、勺、钱、分、厘、毫等位差。

3. rgyal-khams-dpe-blang 之法,包括 15 种奖善惩恶之区别。

4. mdo-lon-zhu-bcad 之法,即《据两造申诉判决之法》,指民间诉讼中须听取原告、被告双方陈述情由而加以判断。

5. dbang-chen-bcad《总法》,即分级审理,由最高一级进行终审判决之法。

6. khab-so-nong-pavi 法,即《内府管理之法》。

这六大法实际包括了律、令、格、式在内,是结合吐蕃的具体情况而产生的律文。可能后人有所补充,调整。但无论如何其主体部分还可以看出吐蕃时代的特点。它与我们现在研究的这些卷子相比,则要丰富得多,严整得多。

关于这一类卷子的价值,我们感到拉法格如下一段话颇有启发。他在《财产及其起源》第 42—43 页中说:"假使弄清楚了某一民族由野蛮状态到文明状态的历史,它就可用来作为地球上一切民族的历史的原型。"法律的产生正标志着吐蕃社会由个人独裁走向阶级独裁的过渡,君主的话本身等于法律的现象逐

步被成文的阶级意志所取代。这是一种进步,在当时是文明的表现。因而,我们认为这3件文书对于吐蕃社会的进步历程有着认识上的作用和价值。

(原刊《中国史研究》1987年4期)

吐蕃时期藏译汉籍名著及故事概述

中华民族屹立在亚洲的东方，生生不已，绵绵不断，自强不息，溥化四方，历经沧桑之变，受尽人间风雨。近百年来，列强入侵，屡遭恶运，备受欺凌，但却能如凤凰涅槃，常葆其美妙之青春，实因中华文化为迄今世界上最古老而具有生命力的文化。其自我调整、自我涤新的机能固然重要，而生活在中华大地上的各民族之间，文化孳乳、繁衍；相互吸收、融合，乃孕育出多元一体格局的中华文化，成为巩固中华各民族的纽带，更是历史主流也。

本篇以汉族和藏族中流传的文学故事来阐明这个事实：(1)汉族中“孔子与采桑娘”和藏族中“七试婚史·巧穿九曲明珠”的故事。(2)汉文中“孔子师项托”和敦煌藏文中“孔子与项托问答书”的故事。(3)汉文《史记·平原君列传》和敦煌藏文中“自我推荐”的故事。以此3个故事来比较、勘合，不难发现汉、藏两大民族文化上的交融、吸收是历史的事实，有如长江、黄河，均发源于藏区，联系着汉、藏两族人民，血肉相连，休戚与共。

公元7世纪中叶在我国西南边疆建立的吐蕃王朝，是藏族建立最早的政权，它存在了200余年。藏王松赞干布(srong-bt-

san-sgam-po,? —650 年)在位时,“尚公主,夸后世”,唐朝文成公主下嫁藏王的故事成为藏族人民世代传诵的盛事。与此有关的唐、蕃文化交流的一系列内容,为我们今天研究汉、藏关系史提供了非常宝贵的资料。《新唐书·吐蕃传》:“(贞观)十五年,妻以宗女文成公主,诏江夏王道宗持节护送,筑馆河源王之国。弄赞(即松赞干布)率兵次柏海亲迎。见道宗,执婿礼恭甚。见中国服饰之美,缩缩愧沮。归国,自以其先未有婚帝女者,乃为公主筑一城以夸后世,遂立宫室以居。公主恶国人赭面,弄赞下令国中禁之。自褫毡裘,袭纨绡,为华风。”更为重要的措施是“遣诸豪子弟入国学,习《诗》、《书》,又请儒者典书疏” 。我们可以从敦煌吐蕃文书写本中,发现一些可贵的资料,证明唐人这一段记载的真实可信。松赞干布本人派遣豪酋子弟到长安学习,主要是学习唐朝礼仪、典章制度。而学习的成果之一,就是把汉文史籍文献译为藏文。现存的藏文《尚书》、《战国策》、《史记》等残卷及藏译汉族故事文本即为重要之例证。现分别论述于下。

一、《尚书》的翻译

1、P.T.986 号[①]《尚书》残卷

我们检阅法国藏学家拉露女士(Ms. M.Lalou,1890—1967年)的目录知道,她曾提示过“P.T.986 号和 1291 号两个令人注目的卷子是译自汉文的古代文学作品”。在这次巴黎出版的藏文敦煌文献影印本第二卷附册的分类说明中,依照拉露的意见指出:“受汉人影响的文学作品是 P.T.986、1291 号”。实际上,我们知道拉露不懂汉文,她是在旅法华人学者林藜光先生帮助

① P.T. 是伯希和劫运巴黎的藏文写卷代号,下同。

下作出这个结论的。

1980年,日裔法国学者今枝由郎先生远道寄来他的论文抽印本:1.《关于 Chis(治)的翻译问题》;2.《P.T.1291 号写卷——〈战国策〉初探》。我把前者迻译为汉文,在《民族译丛》1982年第1期上刊载,感到今枝由郎先生虽已做了很多开辟性工作,但意犹未尽,尚有深入的必要。因此就继续进行探索和追求,目的是希望更进一步弄清这些写卷的价值。

如前所说,P.T.986 号卷子是《尚书》的藏文译文残卷,我们检阅全卷后做的工作是:1. 弄清藏文所译的是《尚书》的哪些部分。2. 把它还译为汉文,与《尚书》原文进行对照。3. 藏文译卷中的若干问题的考释。4. 补出译文中所缺的文字。

在我们动手研究这个写卷,初步完成还译(与陈践先生合作)和补缺工作时,读到其他学者发表的研究文章,颇多启发。这里略去与该文重复的部分,只着重谈我们新的见解。

《尚书》就是指上古的史书。实际上,它是我国最早的一部把古代奴隶社会文献系统编辑起来的史书。这部史书经历多灾多难的复杂过程。先是秦火燃焚,后又出现伪书(或者说是不同传本)杂糅等问题。加上历代统治者拿它为道统服务,加以美化、加工,造成《今文尚书》与《古文尚书》长期以来的纷争。这里,我们先把这个纷争作一简要说明:

相传秦末战乱时,博士伏生把《尚书》竹简藏在墙壁里。到了乱定并废除了秦的《挟书律》之后,从墙壁中取了出来,竹简已经断烂毁失了不少。伏生把它勉强凑成28篇。并转写成当时通用的文字,在他的家乡齐、鲁之间传授门徒,这些门徒中逐步出现了3家:1. 欧阳高建立的“欧阳氏学”,2. 夏侯胜建立的“大夏侯氏学”,3. 夏侯建建立的“小夏侯氏学”。

这三家传本在汉武帝到宣帝之间先后立于学官。除了伏生

所传的28篇外,又加上民间献出的伪《泰誓》一篇,共29篇,文字改成了汉初流行的隶书,所以称为《今文尚书》。汉代谶纬神学极为流行,于是,人们编造神话,说28篇代表28宿,(泰誓)代表北斗。接着,又编造许多神话把古代史书搞成神学“阴阳五行说”的侍婢。文字本身也弄得云山雾沼,远离了真实。为了统一《今文尚书》各家的分歧,在东汉熹平年间,刻石立于太学,称为《熹平石经》。《尚书》用的是欧阳氏今文,而把大、小夏侯二家的异文刻在校记里。如今,我们从熹平的残石中可得《尚书》今文近千字,分属23篇。

《古文尚书》就是汉以来陆续出现的以先秦、六国所用的篆、籀等字体写下的本子。其中最著名的有孔子11世孙孔安国家传《古文尚书》本子——“孔传本”,相传由鲁恭王坏孔子壁所得。由刘歆传世的称“鲁恭王本”或“孔壁本”;由河间献王德所得称“河间献王本”;扶风杜林于西州得漆书《古文尚书》一卷,称“杜林漆书本”。

《尚书》这两个系统形成的两大学派,引起了中国学术界长达近2000年的今、古文之争。

此外,在东晋时又出现了伪《古文尚书》。那时,由豫章内史梅赜献给皇家的一部《古文尚书》共有经文58篇,其中包括了《今文尚书》28篇,另外新撰了伪《泰誓》3篇,并造了一篇《孔安国传》的注,和一篇《孔安国序》,被定为官书,风行1000多年,一直传到近代。宋、明以来学者就怀疑它是伪作,直到清代阎若璩著《尚书古文疏证》,惠栋著《古文尚书考》,最后判定它是“伪古文”,或称“伪孔传”。但是人们一直把它作为《尚书》真本,把伪《孔传》作为正注,把六朝至隋出现的各家之说作为补充解释“经”和“注”的疏,撰成《尚书正义》,并且官定为《书经》颁行全国。这种本子流传最广,时间最久。到了清代,阮元(1764—

1849年)又把它编刻进了《十三经注疏》。

从上面的叙述中,可以推知在唐代翻译家们把《尚书》译成藏文时,只能利用当时通行的伪《古文尚书》,也就是伪《孔传》的本子。敦煌一带流行的汉籍颇多,在该地利用现成材料译成藏文,也是自然的事。

我们从敦煌写卷汉文本的调查中得知:共存英国伦敦藏本6个卷号,法国巴黎藏本23个卷号,均为伪《古文尚书》,或称《隶古定尚书》。

在英国伦敦博物馆所藏者有:S.0709号[①]《隶古定尚书》(起《泰誓》至《武成》),S.801号《隶古定尚书》(残存《大禹谟》),S.2074号《隶古定尚书》(残存《蔡仲之命十九》、《多方第廿》、《立政第廿一》),S.5626号《隶古定尚书》(《蔡仲之命》篇,起作"蔡仲之命"至"率乃祖文王之彝训"),S.5745号《隶古定尚书》(残存《大禹谟》二片),S.6017号《隶古定尚书》(有《洛诰》10余行)。

在巴黎所藏者有:P.2516号[②]《古文尚书》第五《盘庚中·第十》至《微子·第十七》,共7篇;P.2533号《古文尚书》残卷(存《禹贡》至《胤征》凡108行);P.2549号《古文尚书》篇目;P.2630号《尚书》残卷(存《多方》后半讫《立政》);P.2643号《古文尚书》残卷(有《盘庚》,上篇至《微子》,末题:"乾元二年正月二十六日义学生王老子写了,故记之也。");P.2748号《古文尚书》残卷(《孔安国传》)(存《洛诰·第十五》至《蔡仲之命·第十九》);P.2980号《古文尚书》(《孔氏传》)(存《泰誓》、《周书·第三十二》);P.3015号《尚书·尧典》残卷(用今字写);P.3169号《古文

① S是斯坦因劫运伦敦的汉文敦煌卷子代号,下同。

② P是伯希和劫运巴黎的汉文敦煌写卷的代号,下同。

尚书·禹贡》残卷(存25行);P.3315号《尚书》释文残卷(陆德明撰16.5行,87整行。为《尧典》后半,《舜典》全);P.3469号《古文尚书》残卷(存《禹贡》篇13行);P.3605号《古文尚书》残卷(存《益稷》篇13行);P.3615号《古文尚书》残卷(存《益稷》篇2行,《禹贡》篇22行);P.3628号《古文尚书》残卷(存《禹贡》篇19个上半行);P.3670号《古文尚书》(《盘庚》上篇,中篇残);P.3752号《古文尚书》(存《胤征》8行);P.3767号《古文尚书》卷第九(存《亡逸》篇32行);P.3871号《古文尚书》(残存《费誓》8行);P.4033号《古文尚书》(《禹贡》残篇,存24个下半行,与P.3628号为同一卷);P.4509号《古文尚书》(存《顾命》9行);P.4874号《古文尚书》(存《禹贡》残文8断行);P.4940号孔安国撰《尚书序》(存14行);P.5557号《古文尚书》(存《胤征》篇26行,末题:"天宝二年八月十七日写了也。")

我们再来看P.T.986号卷子,内共有藏文157行,外1行跋尾。共分4节,内容如下:

分节	行次	内容	标题
第一节	1—28行	《泰誓》中	第二章
第二节	29—67行	《泰誓》下	第三章
第三节	68—89行	《牧誓》	第四章
第四节	90—157行	《武成》	第五章
第五节(跋尾)	158行		《尚书》卷第六完

4节之中,伪《泰誓》两篇,《牧誓》一篇,《武成》一篇,均属于《周书》的范围。这与当时流行在敦煌一带的汉文写本有关。罗振玉据日本的神田香岩本所印,日本写本《古文尚书》残卷,也正

是这个内容，即《泰誓》3篇及《牧誓》和《武成》。

第一节之前，应为《泰誓》上，其译文可能已经遗失。奇怪的是最后却书“《尚书》卷第六完”，不知何所指。

现在把藏文还译为汉文，来看看这一卷子究竟是如何把《尚书》译成藏文的。

P.T.986号第1—28行：

……是为第二章也。

……及至十三年春①，行次洛水北岸（王作誓），（从西方）聚集的人众，听我告诫之辞：（善人）虑及善事难成，故平日力行善事，永无懈怠。譬若善行与……殷之纣王，违法悖理，疏离方正元良，（亲昵）恶人，肆溺于不良之残酷暴行……与亲人为敌，以暴力行内争，彼此杀戮，无辜者被任意残虐，生民怨声载道。王之暴行……皇天后土亦明白见闻。昊天为救众人，降命人主，应敬天奉道。昔，王桀逆天行事，残虐臣民，如降流毒，为灭桀计，天降命于（汤）。……纣王逆天，违法之事远过于桀。行止端守法者剥夺财物，恣意惩罚，杀害忠贞耿介之伯叔子侄。并宣称不祭昊天，不敬神灵，不祀祖先人有何害？孤行无道，以假为真。如此不正行为比桀王尤甚。上天降命治民，消弭纣王暴恶之行。予觊

① “十三年春”：汉文原文“惟戊午”。据今本《泰誓序》：“惟十有一年，武王伐殷，一月戊午，师渡孟津，作《泰誓》三篇。”孙星衍引《汉书·律历志》云：“《书序》曰：‘惟十有一年，武王伐纣。《太誓》，八百诸侯会，还归二年，乃遂伐纣，克殷，以箕子归。十三年也。’《志》又曰：‘一月戊午，师渡于孟津。’”按：《志》以伐殷观兵为十一年事；一月戊午，师渡孟津为十三年事。似《书序》“一月”上当有“十三年”3字。今藏文译本乃明白标出“十三年”，可以看出，唐时人们的观点是同意“十三年”之说的。

梦、贞卜恰恰相符,是予之心愿将成之预兆。引兵伐纣,必能制胜。纣王虽有伯叔子侄父系亲党臣属万人[1],志同道合者却无一人;予虽只有异姓大臣十人,却同心同德。纣任命之近臣如此众多,但不能与予之人数少,品行端正者臣属相媲。乃人间世界万物,上天造就,降命为王者乃上天之耳目[2],生民遇有祸患过失,是乃王者治理不善之过也。今,予军旅雄武健锐前往,追蹑纣王,涤扫纣王之罪;于兵法诸端,极为善美坦荡,远胜(昔日)汤王所为![3] 诸侯众将,勿藐予之诫辞!勿存首战克敌之念!且应有不能胜敌之忧虑,此战方能取胜。集中精力,全部奋起作战欤!纣之生民惊恐、胆怯,如牛、鹿失角,勇气全消。众将士,其与予一心一德,如能完成大业,政事将巩固而久远!

再看看同一内容的伪《古文尚书》原文是怎样写的:

泰誓中

惟戊午,王次于河朔,群后以师毕会。王乃徇师而誓,

① “亿兆夷人”和“乱臣”二词,藏文译文中分别译为“伯叔子侄关系亲党臣属和异姓大臣”是符合吐蕃当时社会习俗的译法。此句又见于《左传·昭公廿四年》所引:“周苌弘曰:《太誓》曰纣有亿兆夷人,亦有离德,余有乱臣十人,同心同德。”文句稍有不同。《左传·成公二年》又有“君子曰,《太誓》所谓商兆民离,周十人同”之句。

② “天视自我民视,天听自我民听”句,见于《孟子·万章下》所引。藏译文作:“乃人间世界万物,上天造就,降命为王者乃上天之耳目。”这样翻译,可与吐蕃王室宣扬的赞普乃天神之子人主人间的说法参照理解。

③ “我武惟扬,侵于之疆。取彼凶残,我伐用张,于汤有光。”见《孟子·滕文公下》所引。藏文译为:“予军旅雄武健锐前往,追蹑纣王,涤扫纣王之罪;于兵法诸端,极为善美坦荡,远胜(昔日)汤王所为。”是比较能体会原文意旨的。

曰："呜呼！西土有众，咸听朕言。我闻吉人为善，惟日不足；凶人为不善，亦惟日不足。今商王受，力行无度。播弃黎老，昵比罪人。淫酗肆虐，臣下化之。朋家作仇，胁权相灭，无辜吁天，秽德彰闻。惟天惠民，惟辟奉天。有夏桀弗克若天，流毒下国。天乃佑命成汤，降黜夏命。惟受罪浮于桀。剥丧元良，贼虐谏辅。谓己有天命，谓敬不足行，谓祭无益，谓暴无伤。厥监惟不远，在彼夏王。天其以予乂民。朕梦朕联卜，袭于休祥，戎商必克。受有亿兆夷人，离心离德；予有乱臣十人，同心同德。虽有周亲，不如仁人。天视自我民视，天听自我民听。百姓有过，在予一人。今朕必往，我武惟扬，侵于之疆。取彼凶残，我伐用张，于汤有光。勖哉夫子！罔或无畏，宁执非敌。百姓懔懔，若崩厥角。呜呼！乃一德一心，立定厥功，惟克永世！"

再把这一卷子第二部分(第29—67行)藏文还译为汉文：

武王对众多将士作誓(下)，是为第三章。

及至十三年孟春正月二十九日[①] (即戊午之次日)周武王聚集众士兵，列队于前，检阅后，对六师[②] 明白作誓师之辞，谓："告诫居于西境之贵胄人等，因你等明晓天道，应

① "时厥明"，藏文径直译为"十三年孟春正月二十九日"，这是由于在上文的"一月戊午"藏文译作"十三年正月二十八日"。厥明，即为其明日，依伪《孔传》，"戊午"之明日，当然是二十九日了。这一问题在文中注解不同，在于三正之差(夏正、周正、殷正)而异其月，这里采用的"十三年"说，是依刘歆的《三统历》。

② "六师"，藏文译作六军。按《周礼·夏官·司马》："凡制军，万有二千五百人为军，王六军，大国三军，次国二军，小国一军。"这里似有王者六军之意。

恪守善恶天道与国家法度。殷王纣不行孝义[①],不守世间伦常五法[②],不敬先人典籍,不祀神灵祖宗等,因而虽曰天绝纣命,实纣自绝也。纣与众多生民结怨,恣意残虐生民。如:纣王与妃妲己坐于平台之上。冬,有二人至河边欲渡。一人至,即涉水而过,另一人不敢涉水。妃[③] 妲己曰:'奴奴听说,壮年父母生子,骨殖坚硬,行路有力;老年父母生子骨殖松脆,行路无力。'纣王遂将那两人召来,为辨明(妃言)真伪,令将其双脚斫断。时王叔比干曰:'此举与礼法相违,极不应该!'(纣王)曰:'予无杀一人之权乎?'言已,下令。妃妲己奏曰:'奴奴曾闻:圣人心有九窍,贤人心有七窍。此公为贤人启奏,莫非心有七窍乎?是真是假,请于圣驾前验看可乎?'(纣王)立即将比干杀掉,挖心呈验。心上果有七窍。涉水二人足被斫下后,奏请王验看,果如妃妲己所言,真实无讹。如此残虐无辜之事,遍于天下,弃却王礼;对父叔、臣僚等忠诚谏告之人,严刑酷法相加;极尽奇技淫巧,以取悦妃妲己心意,肆意行乐。因此,天降祸星,思绝纣命。众将士,切勿懈怠、骄慢、(胆怯),谨听予之所言,顺合天意,往克纣命。古人云:'敬重与我和睦之辈,回报害我之人。'今纣王行为违悖王道,任意残虐众人,已成吾等世仇。概而言之,行善,应功成业茂;除恶,应连根务尽。予小王将同众将士一起,歼灭纣王,绝其子孙。予希望众将士进击时毫不

---

① "孝义",藏文作孝行与胆识、志气。"胆识"、"志气"一词,转义为"义"解,于是就译为"孝义"。

② "五常",这是最早的关于"五常"的出典。唐·孔颖达疏:五常即五典,谓父义、母慈、兄友、弟恭、子孝。五者,人之常行。汉儒则明白标榜为仁、义、礼、智、信,谓"五常之道,王者所当修饰也" 。藏文译文同。

③ 妃,藏文译为"宫室",转义为后妃。主宫室者即为妃。

犹疑,成就予之大业。不惜牺牲,冲锋陷阵者褒以厚奖;不遵予之命令,不致力于王业者斩。”武王复以痛楚之言曰:“予之先父文王,盛德溥临四方,如日月之华,无往不及。四周边民,仰慕贤德,多来投效。今予能胜纣,并非予之武勇、熟娴兵法,乃因予之先王,无罪昊天,顺合天道,故上天亦相助,此乃父王之德也。设或予不能胜纣,亦不能归过于父王,乃予小王无德之故也。”

而相应部分的伪《古文尚书》原文是:

秦誓下

时厥明,王乃大巡六师,明誓众士。王曰:“呜呼!我西土君子,天有显道,厥类惟彰。今商王受,狎侮五常,荒怠弗敬,自绝于天,结怨于民,斫朝涉之胫,剖贤人之心,作威杀戮,毒痛四海。崇信奸回,放黜师保。屏弃典刑,囚奴正士。郊社不修,宗庙不享。作奇技淫巧以悦妇人。上帝弗顺,祝降时丧。尔其孜孜,奉予一人恭行天罚。古人有言曰:‘抚我则后,虐我则雠。’独夫受,洪惟作威,乃汝世雠。树德务滋,除恶务本。肆予小子,诞以尔众士,殄歼乃雠。尔众士其尚迪果毅,以登乃辟。功多有厚赏,不迪有显戮。呜呼!惟我文考,若日月之照临,光于四方,显于西土!惟我有周,诞受多方。予克受,非予武,惟朕文考无罪;受克予,非朕文考有罪,惟予小子无良。”

这一卷子第三部分(第68—89行)藏文还译成汉文为:

武王于牧野地方与诸侯王、众将士作誓,是为第四章。

武王在牧野地方疆场,对配有三百辆战车的二万一千

名士兵与三百名虎贲勇士[①]作誓。仲春二月四日，阳木鼠日(甲子)[②]天色将曙，(武王)乃定与纣交战。摆开阵势，武王左手执金钺，右手握军旗，告诫众将士曰："西方来此众士卒！尔等稍停须臾，先与邻邦诸侯众友军[③]，齐心合力，协商一致，然后出阵。将军、要员以下，千人将、百人将等，微末小官以上各军官，善为思索予先后训诫之辞，依随予军旗如何变化麾动而进退作战。古人云：'母鸡司晨，家要遭殃；妇夺夫权，政权必失。'今纣王听信妃妲己之言，妲己夺纣王之权。因此，纣不祭天地，不敬神灵、祖先等；阻塞兄弟近臣劝谏，疏离骨肉之亲；啸集他邦全部奸险邪恶之辈而授命任职；与此辈纠合，做尽种种违天逆理之事；邦家内外，施行奸诈，恣意残虐生民。故此，予上遵天命，领兵伐讨。今日作战，进攻、逼进，不能超过七寻，再攻亦不能越过七寻，其齐心合力欤！如虎豹熊罴，勇猛顽强。于兵败投诚者，切勿阻

---

① 《牧誓》中所举兵员数字不见于伪《古文尚书》原文，唯见于《牧誓序》：一武王戎车三百辆，虎贲三千人。"又见于《史记》："……于是武王遍告诸侯，曰：殷有重罪，不可以不毕伐。乃遵文王，遂率戎车三百乘，虎贲三千人，甲士四万五千人，以东伐纣。"这里的藏文译文兵员数字作 21000 人，系以车乘武士来统计的。一车步卒按 72 人计，则举其整数为 21000 人。"虎贲"，勇士之称谓。孔颖达疏云："若虎之贲(奔)走逐兽，言其猛也。"藏文译文正合。"三百"当为"三千"之误。

② "甲子日"，藏文译作仲春二月阳木鼠日。时文王受命十三年，武王即位四年。二月庚申朔，甲子乃二月五日。《史记·周本纪》云："二月甲子昧爽，武王朝，至于商郊牧野乃誓。"注：徐广曰："殷之正月，周之二月也。"

③ 藏文以众友军对译庸、蜀、羌、髳、微、卢、彭、濮等小邦。顾颉刚先生有《牧誓八国》一文(载《史林杂识》)云："其皆西方部族，一般称为夷国者也。"在翻译此文时，时人已经不察八国所在，于是泛作"友军"。据顾颉刚、徐中舒、张澍诸先生考证，均在今四川、湖北等省境内。而羌人之中心则在甘肃南部，与周人境土相接。可以参看。

拦、截打而要放行。其同心勉力,切勿懈怠软!不遵予令者立斩。”

同一内容的汉文原著是:

牧誓

时甲子昧爽,王朝至于商郊牧野,乃誓。王左杖黄钺,右秉白旄以麾。曰:“逖矣,西土之人!”王曰:“嗟!我友邦冢君,御事、司徒、司马、司空、亚旅、师氏、千夫长、百夫长,及庸、蜀、羌、髳、微、卢、彭、濮人。称尔戈,比尔干,立尔矛,予其誓。”王曰:“古人有言曰:‘牝鸡无晨;牝鸡之晨,惟家之索。’今商王受,惟妇言是用,昏弃厥肆祀,弗答;昏弃厥遗王父母弟,不迪;乃惟四方之多罪逋逃,是崇是长,是信是使,是以为大夫卿士,俾暴虐于百姓,以奸宄于商邑。今予发,惟恭行天之罚。今日之事,不愆于六步、七步,乃止,齐焉。勖哉夫子!不愆于四伐、五伐、六伐、七伐,乃止,齐焉。勖哉夫子!尚桓桓,如虎如貔,如熊如罴,于商郊。弗迓克奔,以役西土。勖哉夫子!尔所弗勖,其于尔躬有戮。”

这一卷子的最后一段(第90—157行)藏文还译为汉文:

军略武艺之大业告成,是为第五章。

武王灭纣而返,诏告曰:“予一次用兵,天下太平,永远安定。因此,今后,不需征伐用兵,亦不需军粮补给。宜将驮运军粮之牛马,放回天然牧地,任其自由。”乃将牛马放归华山。灭纣后,(武王)检视殷汤全部法典,保留殷纣祖先有德之善政,弃其恶法。武决定伐纣时,孟春一月二日,阳水

龙壬辰之日，新月初升，其大部仍为黑暗笼罩[①]，休憩一日；初三，阴水蛇癸巳之日登程，引兵伐纣。孟春一月二十八日(一月戊午?)渡黄河孟津灭纣。孟夏四月三日阴土蛇(己巳?)，新月初上时[②]，武王自商纣之地返回丰(镐)。乃弃兵戈。今后，要习用经籍书、算。军马放归华山，任其自在。驮牛放归桃林。从今以后不事征伐。故此，兵戈武器，军需驮畜等不再使用。如此颁诏。孟夏四月一日阴火羊(丁未)祭祀七代祖宗之时，王宫二千里以内居住之诸侯，不召自来，执祭幡、祭器，齐集于祭祖之地，虔行祭祀。孟夏四月四日阳铁狗(庚戌)置三牲于柴堆之上，举火燔祭。祀奉上天，曰："祗遵昊天之命，完成大业，已灭纣政，予之大业告成。"并祭祀辖土之内一切神灵、崇山大川等等。孟夏四月望日后，四方诸侯、尚论有爵者以上，齐集恭敬聆听周文(武)王之命，悉归治下。文(武)王以痛楚之词，告诫诸侯："自予之

① 藏文所译"孟春一月二日，新月初升，其大部仍为黑暗笼罩"，系对"旁生魄"一词解释性的翻译。按古代一种记日的名称叫做"既生魄"、"既死魄"(魄又作霸)。魄，指月未盛明时所发之光。月既生魄而未大明，叫"既生魄"，即从上弦到月望的一段时间。《礼记·乡饮·酒义》："月者，三日则成魄。"《白虎通·日月》："月三日成魄，八日成光。"最重要的考证文章是王国维在其《观堂集林·生霸死霸考》一文中说："二日既生霸，谓自八、九日以降至十四、五日也。……八、九日以降，月虽未满，而未盛之明则已生矣。"

另有一说，月轮无光处叫魄，望后，明死而魄生，《汉书·律历志》："生霸，望也。"伪《孔传》注此"既生魄"云："魄生明死，十五日之后。"既生魄，指下弦到月晦一段时间。王国维说："四日既死魄，谓自二十三日以后至于晦日也。……二十三日以降，月虽未晦然始生之明固已死矣。"

又有一说：朔后明生而魄死，一日为始死魄，二日为旁生魄。《逸周书·世俘解》既死魄，孔晁注："朔后为死魄。"

看来，藏文译文是取后者之意，即月之二日为旁死魄也。

② 即既生魄，藏文译文见上注。

先世后稷,得诸侯之封。自彼时受封起,后稷之曾孙公刘,广有盛德,发扬遵行先人美德,社稷日益昌隆。此大王具备先辈贤德,并开创伟业。王子季历贤明,仁慈牧民,治国有方。[①] 其后,王子文王出世,上符天意,善就大业,使天下生民安定。文王胸怀宽广,为恢弘疆域,对上国大邦,以国力威镇;对小邦下国,以贤德抚服。(惜)大业未就而薨。灭纣之事,非予欲作,乃尊奉先父文王遗命欤! 纣王所行不义,违天悖理之故也。伐纣之时,乃如此征而讨之也。予父祖遵循德行,奉行王道之子孙武王,下令灭纣,祭祀皇天、后土、神龙、神灵、祖宗,始发兵。纣王违天悖礼,应竭其财物之力祭祀皇天、后土、神灵、祖灵、祖宗。应祭之处,悉不奉行。麇集、保护天下恶人,使无法捕获,如野兽贪恋森林岩洞,如泉水混入大河无法抓获(犯人)。予小王盛德之臣有九,连同一位贤妇人共十人,与此等臣属奉行天道,断绝纣王乱道。予之家邦与众不同,疆域辽阔,具典籍丰宏,蛮貊诸邦悉归治下,恭敬听命。初,引兵伐纣之时,其他人众男女齐集声言:'英睿武王驾到,将脱吾等于苦海。'集绢缯丝帛,献作贡礼。上天亦乐于周成此善举,助周完成五件大业。与纣交战,孟春正月八日晚,刚列队布阵,天降大雨,乃祷曰:'天若助予则雨停,天若助纣则雨继。'雨遂停。齐谓:'天助予也。'其后,仲春二月初四,阳木鼠日(甲子),天将曙

① 关于周武王这一段祖先先德的文章,可以与《史记·周本纪》参照阅读。为了阅读的方便,制一简表如下:后稷(弃)——不窋——鞠——公刘——庆节——皇仆——差弗——毁隃——公非——高圉——亚圉——公叔祖类——古公亶父(太王)(古公亶父,复修后稷、公刘之业,积德行义,民多归之,民颂其德。)古公亶父有三子:太伯,虞仲,季历(公季,王季),其子昌(西伯,文王),其子武王(发)。

时,纣兵如林,列队布阵交锋。彼军岂能与周兵相敌。纣军自相残杀,血流漂盾。予着铠甲,仅一次交锋,天下底平。昔日,纣王盛德兼备之叔伯箕子、比干,曾犯颜劝谏纣王。但比干被挖心杀害,箕子被投入地牢。现已释箕子出狱,以大臣礼奠比干。隐士贤者容间,纣不予顾,现亦起用任职。悉取内库鹿台之财与钜桥之粟,厚赏生民。如此施惠,盛称庆幸感恩。昔日,诸侯、臣工爵分五级,中间被纣取消。现用旧制,恢复爵位等级。采邑分封,亦按三等,顺合旧制。任人惟才,如无学识,虽属近亲亦不任用。扬忠义,敦五常,祭亡灵,敬祖先,(其俗方盛,方正)忠直者如上所云,敬而重之,故夫生民之事,垂手端坐,天下太平。即所谓垂拱而治也。"

《尚书》第六卷完。

而同一内容的汉文原文是:

武成

惟一月壬辰,旁死魄。越翼日,癸巳,王朝步自周,于征伐商。厥四月哉生明,王来自商至于丰。乃偃武修文,归马于华山之阳,放牛于桃林之野,示天下弗服。丁未,祀于周庙,邦甸侯卫,骏奔走,执豆笾。越三日,庚戌,柴、望,大告武成。既生魄,庶邦冢君暨百工,受命于周。王若曰:"呜呼,群后!惟先王建邦启土,公刘克笃前烈,至于大王,肇基王迹,王季其勤王家。我文考文王,克成厥勋,诞膺天命,以抚方夏。大邦畏其力,小邦怀其德。惟九年,大统未集。予小子其承厥志。底商之罪,告于皇天后土,所过名山大川,曰:惟有道曾孙周王发,将有大正于商。今商王受无道,暴

殄天物，害虐烝民，为天下逋逃主，萃渊薮。予小子，既获仁人，敢祗承上帝以遏乱略。华夏蛮貊，罔不率俾，恭天成命。肆予东征，绥厥士女。惟其士女，篚厥玄黄，昭我周王。天休震动，用附我大邑周。惟尔有神，尚克相予，以济兆民，无作神羞。既戊午，师逾孟津。癸亥，陈于商郊，俟天休命。甲子，昧爽，受率其旅若林，会于牧野。罔有敌于我师，前徒倒戈，攻于后以北，血流漂杵。一戎衣，天下大定。乃反商政，政由旧。释箕子囚，封比干墓，式商容闾。散鹿台之财，发钜桥之粟，大赉于四海，而万姓悦服。"列爵惟五，分土惟三。建官惟贤，位事惟能。重民五教，惟食丧祭，惇信明义，崇德报功，垂拱而天下治。

从上面各段的《尚书》藏文译文来看，可以毫不夸大地说，这是汉籍《尚书》译成其他文字的第一次，也就是至迟在公元9世纪以前藏文译本已存在于天地之间，于此足见藏族学者的智慧、才华和识见。

二、《战国策》的翻译

P.T.1291号《战国策》残卷

战国末期，流传着一些记录纵横家事迹的书，被称为《国策》。西汉司马迁(公元前145—前93年)著《史记》，曾采录了这些书的若干内容。汉成帝时，光禄大夫刘向(公元前77—前6年)校书时，把这些书进行了编辑、整理，去其重复，校其脱误，共得33篇。其中西周一，东周二，秦五，齐六，楚、赵、魏各四，韩、燕各三，宋、卫合而为一，中山一。刘向把它定名为《战国策》。他在《叙录》中说："中书本号，或曰《国策》，或曰《短长》，或曰《事

语》,或曰《长书》,或曰《修书》。臣向以为战国时游士辅所用之国,为之策谋,宜为《战国策》。其事继春秋之后讫楚汉之起,二百四十五年间之事。"可见这一名称是刘向所定。东汉高诱为之作注,一直流传到了北宋,经久脱落,正文也有讹误。唐宋八大家之一的曾巩(1019—1083 年)根据前人校本进行认真校订。南宋姚宏还不满意,他荟萃诸人校本再加校订。接着,南宋的鲍彪又为之注。到了元代,吴师道又进行补注,正鲍注之误,补鲍注之缺。

一直到 1973 年,人们能见到最早的本子就是姚校本,486 章(《士礼居丛书》本,黄刻,1803 年),和鲍注(497 章)、吴补注本(《四部丛刊》本)。1973 年,长沙马王堆三号汉墓出土的帛书中,有一种极似今本《战国策》的书,共 27 篇,17000 余字。其中有 11 篇的内容见于今本《战国策》和《史记》。文字大体相同。另外 16 篇则为佚书。原书未标名,被称为《帛书战国策》或《纵横家书》。

这本书主要记载当时谋臣、策士游说各国或互相辩难时所提出的政治主张和斗争策略。它反映了战国时期各个国家、各个阶级之间尖锐复杂的矛盾和斗争。其文字生动流畅,是一份研究战国时期历史的重要材料。

现在,我们有机会见到《敦煌吐蕃文书选集》第 2 集 604—607 页,编号为 P.T.1291 号的藏文写卷影印件。非常有意思的是,它就是《战国策》的古藏文译本,晚于马王堆帛书而早于姚校、鲍注等汉文本。

那时的吐蕃经济、文化正处于繁荣兴旺的上升时期,对其他民族的文化兼收并蓄,翻译了不少的汉族文献,一大批在长安国子学读书成材的豪酋子弟,成为大有出息的翻译家,上面提到的《尚书》和这里介绍的《战国策》,或者都是他们的治学成果。经

过我们查对校核，现存的藏文译文共96行，包括《魏策》的6篇，具体篇名如下：1.《田需贵于魏》(《魏策二》)，2.《华军之战》(《魏策三》)，3.《秦魏为与国》(《魏策四》)，4.《王假三年》(《史记·魏世家十四》)，5.《秦王使人谓安陵君》(《魏策四》)，6.《魏攻管而不下》(《魏策四》)。

找到了汉文原文以后，再与藏文译文相校，发现藏文译文是比较自由的意译，并不十分拘泥于原文字句。这些译文往往述其大意，所以显得更为生动、活泼，故事性较强。这说明当时吐蕃知识界的文字技巧已达到相当高的水平。

我们的工作分为以下几个步骤：

1. 摹写原文，加以拉丁转写，并补上缺文(此处未附)。

2. 把藏译文还译为现代汉文。(与陈践先生合作)

3. 将还译的汉文与《战国策》中相应的原文对照。

4. 附以若干必要的注解和考证。

现在，把卷子的第一段藏文还译为汉文：

襄王[①]薨,子哀王[②]继位。哀王为政,以田需[③]为相臣,颇得王之信任。智者惠子[④]对田需说:“你已为大臣,

① 据此处藏文作 sye-wang,不见于《战国策》原文。考之,应为襄王“嗣”的对音,《史记·魏世家十四》:“哀王九年,魏相田需死。”则田需相魏应在哀王之世。哀王乃襄王之子,《史记·魏世家》:“(襄王)十六年,襄王卒,子哀王立。”襄王名“嗣”。

② 哀王与藏文对音“che”王合,史事亦合。但,《竹书纪年》、《世本》并无哀王一世,襄王之十六年乃梁惠成王后元。《资治通监》卷四《周纪四·赧王十九年》:“魏襄王薨、子昭王立。”看来,藏文译文是根据《史记》。在译这一节时,补加上“襄王薨、哀王立”的时代背景。为了对照阅读方便,今将魏桓子以下世系列出参考:

《史记·魏世家》	《世本》	《竹书纪年》
魏桓子(桓子之孙)	桓子驹	文侯
文侯都(桓子之孙)	文侯斯(桓子之子)	武侯
武侯击(文侯子)	惠王	梁惠成王
惠王罃(武侯子)		
襄王(惠王子)	襄王嗣	今王
哀王(襄王子)		
昭王(哀王子)	昭王遬(襄王子)	
安厘王(昭王子)	安僖王圉	
景湣王增(安厘王子)	景愍王午(安僖王子)	
王假(景湣王子)		

③ 田需,魏之相臣。《战国策》中还有“田需死”一节,其中云:田需死,昭鱼谓苏代曰:“田需死,吾恐张仪、薛公、犀首之有一人相魏者。”《史记·魏世家十四》收田需死系于哀王九年。《韩非子》载:“犀首与张寿为怨,陈需新入,不善犀首,因使人微杀张寿,魏王以为犀首也,乃诛之。”或以为陈需即田需,陈、田同音。但与需死,欲犀首相魏之说时代前后稍有出入。“需”又作“繻”。

④ 智者惠子,藏文作 gtsug-lag-can-hye-tshes,意为具有经典之才的智士惠子。按:惠子,名惠施(公元前 370—前 310 年),战国时哲学家,名家代表人物。曾相魏,偕惠王使齐,见齐威王,使魏、齐互尊为王。著有《惠子》一篇,见于《汉书·艺文志》著录,原书已佚。他认为一切事物的差别、对立都是相对的,归结到“泛爱万物,天地一体也”的思想。他在“遍为万物说”的论证中,大量揭露事物的矛盾统一,具有朴素的辩证法思想。本篇就有这种思想的反映。

应该谦恭啊！比方以杨树为例，横放着它，它也会生长。但是，如果一个人去拔它，它就不长了。十个人种杨树，只用一个人去拔它，它就不长了。十个人用合力[①] 去种植像杨树那样易于生长的树，只用一个人去拔的话，它就会不长。这究竟是什么道理呢？这就是因为种植、生长比较困难，而毁坏它、拔除它却比较容易的缘故啊！如今，你被任命为大臣，得到大王的宠信，那些不喜欢你、一心想把你逐出大臣之位的人很多。所以，你要警惕啊！你要以大臣的规矩来约束自己啊！”

相应的《战国策》原文为：

田需贵于魏王

田需贵于魏王，惠子曰：“子必善左右。今夫杨，横树之则生，倒树之则生，折而树之又生。然使十人树杨，一人拔之，则无生杨矣。故以十人之众，树易生之物，然而不胜一人者，何也？树之难而去之易也。今子虽自树于王，而欲去子者众，则子必危矣。”

该卷第二段藏文还译成汉文为：

哀王薨，子昭王继位。在位十九年。昭王薨，子（安厘

① 合力、众力，藏文 mkhar-lan，即 mkhar-las，意为筑城事业，须以集体力量从事的劳动。以此译汉文“以十人之众”句。

王)[①] 继位。时,秦兵攻魏城华阳[②]。魏将芒卯惊走[③],以大臣段干与子崇二人[④] 为使者,赴秦讲和。苏代[⑤] 献议曰:"今赴秦求和之使者段干者,乃追求封诰之人[⑥];秦王者,乃追求土地之人。使臣云:'以魏之土地献秦,则可成和。'则使者本人亦可得封诰。(其实),魏之地不尽则和必不可成。若尽魏之地以献秦而求和成,犹如抱持干木以救火,木不尽,火亦不灭也。今将魏之地献秦以求和,秦徒以扩其地,增其势,如抱持干木以救火,徒增火势者相同。"

安厘王曰:"你所见极是,其理昭然。但以地献秦之议已决,使者已就道,不容撤回矣!"(苏代)曰:"大王未见枭鸟乎?枭鸟每得一食物,为不被他鸟抢去,必图安泰而食之。不得安泰住处,得食亦不食。请大王深思:遣使向秦献地之

① 哀王——昭王——安厘王的世序与《史记·魏世家》一致。看来藏文翻译是根据《史记》的文字补入这一节以说明时代背景的。

② 华阳,《战国策·魏策三》"秦败魏于华走芒卯而围大梁"一节,首句"秦败魏于华",《秦记》作"华阳",注曰:"亭名,在密县。"《大事记》:"周赧王四十二年,败魏 将芒卯华阳。"华阳之战,《战国策》作"华军之战",姚宏本作"华阳"。藏文所据亦为"华阳"。

③ 芒卯,《淮南子》作"孟卯",在《战国策》"秦、赵约而代魏"、"芒卯谓秦王"、"秦败魏于华走芒卯而围大梁"诸节均有芒卯事。卯,齐人而魏将。《资治通监》卷四《周纪四·赧王四十二年》:"败魏军于华阳之下,走芒卯,虏三将,斩首十三万。"即指芒卯惊走之事。藏文译文补入此节,看来是根据《史记·魏世家十四》"安厘王四年,秦破我及韩、赵,杀十五万人,走我将芒卯"的文字译出。

④ 段干子,名崇,藏文错作段干、子崇二人,误译。《史记·魏世家十四》:"魏段干子请割南阳予秦以和",即指此事。

⑤ 《战国策》原文作"孙臣",《史记·魏世家十四》作"苏代",藏文 su-tes,看来是根据《史记》,未用孙臣。

⑥ 段干子欲得印玺事,《资治通监·周纪四·赧王四十二年》有注:"段干子欲得秦相印,故请魏割地。"

议虽决,何以不可撤回?大王之思,不如枭也!"[①]

王曰:"你的话极是!"乃下令撤回赴秦献地使。[②]

《战国策·魏策三》中的原文是:

华军之战

华军之战,魏不胜秦。明年,将使段干崇割地而讲。孙臣谓魏王曰:"魏不以败之上割,可谓善用不胜矣;而秦不以胜之上割,可谓不能用胜矣。今处期年乃欲割,是群臣之私而王不知也。且夫欲玺者,段干子也,王因使之割地;欲地者,秦也,而王因使之受玺。夫欲玺者制地,而欲地者制玺,其势必无魏矣。且夫奸臣固皆欲以地事秦。以地事秦,譬犹抱薪而救火也。薪不尽则火不止。今王之地有尽,而秦之求无穷,是薪火之说也。"魏王曰:"善!虽然,吾已许秦矣,不可以革也。"对曰:"王独不见夫博者之用枭邪?欲食则食,欲握则握。今君劫于群臣而许秦,因曰不可革,何用智之不若枭也?"魏王曰:"善!"乃案其行。

卷中第三段藏文还译成的汉文是:

---

① 《战国策》举例以"博之所以贵枭",博者,陆博之戏。《史记正义》曰:"博头有刻为枭鸟形者,掷得枭者合食其子,不便则为余行也。"郑司农注《考工记》曰:"博立枭棋。"《楚辞·招魂》:"篦蔽象棋有六博,成枭而牟呼五白。"谢艾曰:"六博得枭者胜。"看来藏文译文未取此义,径译作枭鸟并演绎出枭鸟得食时力求安泰之义,与汉文原文异。

② 《资治通监·周纪四·赧王四十二年》:"魏王不听,卒以南阳为和。"《战国策》云:"魏王曰:'善'!乃案其行。"看来藏文译文采用的是《战国策》文。

魏安厘王在位之时[1],齐、楚联军逼魏境。[2] 魏军困,求援于秦。秦援军虽排列整齐,但不肯发兵来救。魏之老者,名唐且[3] 者,年已九十余岁,对王说:“让小人西去秦,说服秦王快发兵来救吧!”魏王握住唐且的手,下令送之。唐且到达秦地,见秦王。秦王谓唐且曰:“老者心头憋闷,远地来此。魏王来救兵使者已来多次,我深知魏人的窘境哩!”唐且对曰:“大王知道魏之窘急而不发救兵,依我的鄙见,这是陛下谋略上的失误!(夫魏乃一万乘之国,)秦之东邻若为秦之藩属,则秦之政事日益昌隆,且得巩固。秦可日益强盛。今齐、楚联军已在魏郊,秦之救兵不至,则魏只有败亡而分割,岂有他哉!败亡后,则魏之地土尽归于齐、楚矣。此后,秦再发兵相救亦属无益于事。当魏已败而无济之时,方发兵相救,是丧失藩篱之魏境也。魏、齐、楚三国合而为一,于秦究竟有何益处?”秦王乃集大军救魏。魏氏得以不亡,唐且之功也。

《战国策·魏策四》中相应的一段原文:

秦魏为与国

秦、魏为与国。齐、楚约而欲攻魏,魏使人求救于秦。

---

① 《史记·魏世家十四》记此事系于安厘王十一年之后,藏文译文补出此节。

② 《史记·魏世家十四》载齐、楚攻魏事极详。藏文译文与《史记》所述更为接近,可能据《史记》文字译出者。

③ 唐且,亦作唐睢,藏文译为 thang-tsu,说明“且”读作 tsu,正合古音。魏国唐且可能不止一人。这里求救兵的唐且年已 90 余,时值秦昭襄王三十三年。秦始皇灭韩、魏之后,安陵君所遣之使唐且赴秦,事在秦始皇二十二年以后,则可断定绝不是前一唐且。

冠盖相望,秦救不出。魏人有唐且者,年九十余,谓魏王曰:“老臣请出西说秦,令兵先臣出可乎?”魏王曰:“敬诺。”遂约车而遣之。唐且见秦王,秦王曰:“丈人芒然乃远至此,甚苦也。魏来求救数矣,寡人知魏之急矣。”唐且对曰:“大王已知魏之急而救不至者,是大王筹筴之臣无任矣。且夫魏一万乘之国,称东藩,受冠带,祠春秋者,以为秦之强足以为与也。今齐、楚之兵已在魏郊矣,大王之救不至,魏急则且割地而约齐、楚,王虽欲救之,岂有及哉?是亡一万乘之魏,而强二敌之齐、楚也。窃以为大王筹筴之臣无任矣。”秦王喟然愁悟,遽发兵,日夜赴魏。齐、楚闻之,乃引兵而去。魏氏复全,唐且之说也。

卷中第四段藏文还译为汉文:

魏王假在位之时[①],秦王始皇以王贲为将,攻魏。王贲引大水灌魏之大梁城。水浸,城坏,执王假,灭之。将魏收入治下。后,魏之兄弟往昔未入为秦之属民者,由秦始皇遍以诏书谕之:“尔之国君政事已为朕所灭,地亦入秦矣。……”

《史记·魏世家十四》:

① 《资治通监》将此事系于秦始皇二十二年(丙子),“王贲伐魏,(胡注:贲,翦之子也)引河沟以灌大梁三月,城坏,魏王假,降,杀之,遂灭魏。”《水经注》:“始皇使王贲攻魏,断故渠,引水东南出,以灌大梁,因谓之梁沟。”《烈女传》曰:“秦杀假。”按:假,魏之末代国君,景湣王之子,安厘王之孙。《史记·魏世家十四》:“三十四年,安厘王卒,太子增立,是为景湣王。”“景湣王十五年,景湣王卒,子王假立。”王贲,秦名将王翦之子,曾封为大夫。

(王假)三年,秦灌大梁,虏王假,遂灭魏以为郡县。

太史公曰:吾适故大梁之墟,墟中人曰:"秦之破梁,引河沟而灌大梁三月,城坏,王请降。遂灭魏。"

原卷第五段藏文还译为汉文:

……①

……曰:"恩情虽大,但先生遗我以此城,应该谨守我以余年……而此城……不可交换。"秦王很不高兴。此后,乃派出使者(唐且)② 至秦,觐见始皇③。始皇曰:"韩、魏两国都已被我灭掉,安陵君④ 地方五十里,仍被留下。由于安陵君是一位聪俊的人,不愿伤其情面,未去攻掠。今,我以十倍之地来交换,安陵君不肯,是乃违逆我言、背离我意,是乃轻慢于我……"唐且对曰:"此言非也!怎敢轻慢陛下?安陵君受先王遗命,固守安陵,……不敢交换,五百里之地

① 这一段文字为战国末期著名故事。秦以强大攻势于公元前230年灭韩,前225年灭魏。安陵是魏的附庸之国。秦想用诈骗手段,并吞安陵。唐且奉安陵君之命使秦,深知若以一般游说之词说服对方放弃武力和吞并企图难以办到,因而在秦王"伏尸百万,流血千里"的恫吓之下,针锋相对地提出"伏尸二人,流血五步",即表示与秦王同归于尽,以作胁迫性的回答。秦王处此僵局,不得不长跪而谢罪。这段文字生动地刻画出唐且的机智、勇敢、不畏强暴的性格。藏文译文基本上传达出原作的精神。

② 唐且,与上文"秦魏为与国"中的唐且绝非一人,参见前页注释。

③ 此处汉文原文作秦王,即秦始皇嬴政。按此处所记之事在灭韩、灭魏之后,即秦始皇二十二年(公元前225年),故藏文径直译为始皇。

④ "安陵君",魏襄王封弟为安陵君。安陵在今河南鄢陵县境。

怎能行？礼义廉耻[1]之上为些须小利怎能听从？故此，不能从命也。”(秦王闻而)色变，对唐且曰：“过去你听说过天子之怒吗？”对曰：“过去未曾听说过。”始皇乃曰：“天子之怒，流血千里。”唐且对曰：“陛下曾闻布衣[2]之怒乎？”始皇曰：“布衣之怒，不过以头抢地，头上免冠……”唐且曰：“此乃平民庸夫之怒也，并非布衣高士之怒。如我等之辈发怒，立即伏尸二人，血溅五步之远，流于众人之前[3]，今其时矣，请观看吧！”说罢，唐且拔剑而起，始皇大惊，对唐且笑脸相迎，长跪于地，曰：“你所说极是，均可遵命。韩与魏亡，而安陵君以五十里地独存者，以有先生之故也。”

《战国策·魏策四》相应的原文为：

秦王使人谓安陵君

秦王使人谓安陵君曰：“寡人欲以五百里之地易安陵，安陵君其许寡人？”安陵君曰：“大王加惠，以大易小，甚善！虽然，受地于先王，愿终守之，弗敢易。”秦王不说。安陵君因使唐且使于秦。秦王谓唐且曰：“寡人以五百里之地易安陵，安陵君不听寡人，何也？且秦灭韩亡魏，而君以五十里之地存者，以君为长者，故不错意也。今吾以十倍之地，请广于君，而君逆寡人者，轻寡人欤？”唐且对曰：“否，非若是也！安陵君受地于先王而守之，虽千里不敢易也，岂直五百里哉？”秦王怫然怒，谓唐且曰：“公亦尝闻天子之怒乎？”唐

① “礼义廉耻”，藏文是从“知恩”“知耻”之义转译而来。
② “布衣”，藏文以“生民之上层”对译，看来是指奴隶社会中的自由民阶层。
③ 此处漏译汉文中的专诸刺王僚、聂政刺韩傀以及要离刺庆忌等三则典故。

且对曰:“臣未尝闻也。”秦王曰:“天子之怒,伏尸百万,流血千里。”唐且曰:“大王尝闻布衣之怒乎?”秦王曰:“布衣之怒,亦免冠徒跣,以头抢地尔。”唐且曰:“此庸夫之怒也,非士之怒也。夫专诸之刺王僚也,慧星袭月;聂政之刺韩傀也,白虹贯日;要离之刺庆忌也,仓鹰击于殿上。此三子者,皆布衣之士也,怀怒未发,休祲降于天,与臣而将四矣。若士必怒,伏尸二人,流血五步,天下缟素,今日是也。”挺剑而起。秦王色挠,长跪而谢之曰:“先生坐,何至于此,寡人谕矣。夫韩、魏灭亡,而安陵以五十里之地存者,徒以有先生也。”

卷中最后一段藏文还译为汉文:

往昔,安陵人名缩高者[①],其子被秦国任命为管[②]地节儿总管[③]。魏之大臣信陵君攻秦之管城。正想引兵前来,遂遣使至安陵君之前,致书云:“请遣你之属民缩高前来此地,吾将授大夫爵任之为大臣[④]。”安陵君见使者,曰:“缩

① “缩高”,人名,本为安陵人,《资治通监·秦纪一》直书“安陵人缩高”。胡注:“安陵,受封于魏国者也;缩高,受廛于安陵者也。”

② “管”,《班志》:河南郡中牟县有管叔邑。《后汉志》:“中牟县有管城。”杜预曰:“管,国也,在京县东北。”周文王子叔鲜封地,在今河南郑州市。

③ “节儿总管”,藏语称呼守城之官谓节儿,或节儿总管,屡见于敦煌汉文文书,如P.1205、1235号有“张议潮举旗逐吐蕃节儿”等语,S.5816号《杨谦让契文》内称:“寅年八月十九日杨谦让共李修顺相争,遂打损胫……节儿断,令杨谦让归家将息”等语,均为明证。此文虽为战国时期汉文,藏译者随手拈取当时流行官称对译,亦是情理之中。

④ 此处“大臣”,按藏语原音为大论,实际上是吐蕃首席官员的职称,与汉文原文“五大夫,持节尉”,大致相当。

高,小国之民,当承王事[1]!"令缩高与使者见面。缩高曰:"魏国大臣高位给我,是想在攻秦地管城之时,让我去呼应。吾之子为管城节儿总管,让我为父的去呼应,人们都会耻笑于我的。若吾子见吾之面而降,那是父逼子而降,人们都会讪笑为'父诱其子'。我虽为魏之民,子却为秦之守城官。我怎么能使大臣喜欢呢?"使者据实回报了。大臣信陵君大怒,致书安陵君曰:"安陵之地,亦魏地也。今,我将攻管,秦之援军必至。秦兵援至,则我魏国危矣无疑。若缩高不愿来,请把他抓来!若不送缩高来,我将发十万之众,至安陵城下!"安陵君回书曰:"吾先王受诏,守此城,著录于宪文:固守此城……民弑君、节儿总管弃城……叛离……子侄辈忘耻,杀戮之事……今缩高守君臣之序,行礼义之事,我世受国君诏令,奉遵宪文。相臣信陵君令抓捕缩高,我死也不能听从!"缩高闻之。缩高曰:"魏之相臣信陵君乃一(暴戾之人),安陵君之答书到达后,书辞必使信陵君触怒,必然危及安陵君之社稷,我将给安陵君带来祸害。此事如何能行?我怎能让吾之君长安陵君受害?"乃于魏之使者之前,缩高自杀身死。信陵君闻之,乃致书安陵君曰:"我乃卑下之人,心地昏沌,胸意狭仄,前函有过错,请勿怪罪。请恕罪!"魏王承认过失而发书信。

《战国策·魏策四》相应的原文是:

魏攻管而不下

① "王事",藏语中专指内廷供奉的差遣,一种劳役性质的服务。在吐蕃碑刻、木简中屡见不鲜。

魏攻管而不下。安陵人缩高,其子为管守。信陵君使人谓安陵君曰:“君其遣缩高!吾将仕之以五大夫,使为持节尉。”安陵君曰:“安陵,小国也,不能必使其民!”使者自往。请使道使者至缟(缩)高之所,复信陵君之命。缩高曰:“君子幸高也,将使高攻管也。夫以父攻子守,人大笑也。是臣而下,是倍主也。父教子倍,亦非君之所喜也。敢再拜辞。”使者以报信陵君。信陵君大怒,遣大使之安陵曰:“安陵之地,亦犹魏也。今吾攻管而不下,则秦兵及我,社稷必危矣。愿君之生束缩高而致之。若君弗致也,无忌将发十万之师,以造安陵之城。”安陵君曰:“吾先君成侯,受诏襄王以守此地也,手受大府之宪,宪之上篇曰:‘子弑父,臣弑君,有常不赦。国虽大赦,降城亡子不得与焉。’今缩高谨解大位,以全父子之义,而君曰‘必生致之’,是使我负襄王诏而废大府之宪也。虽死终不敢行。”缩高闻之曰:“信陵君为人,悍而自用也。此辞反,必为国祸。吾已全己,无为人臣之义矣,岂可使吾君有魏患也。”乃之使者之舍,刎颈而死。

信陵君闻缩高死,素服缟素辟舍,使使者谢安陵君曰:“无忌,小人也,困于思虑,失言于君,敢再拜释罪。”

吐蕃豪酋子弟在长安国子学读书,取得的成绩是值得称颂的。《唐诗纪事》中就记载了藏族年轻学者明(名)悉猎以柏梁体在殿上参与联句的佳话。其才思之敏捷、文学功底之深厚,都很了不起。如今,我们见到《战国策》的藏文译文残卷出现于敦煌石窟,那就毫不足怪了。这说明当时吐蕃朝野上下学习汉文化的风气十分浓郁,效果也相当显著。

三、《史记》的翻译

现在，请再看看汉文经典性的史学、文学名著《史记》中的一个最富于戏剧性的“毛遂自荐”的段落，是如何被译成藏文，又改编成吐蕃历史故事的。

《史记》卷七十六《平原君虞卿列传》中有一段为人传诵的美谈。原文如下：

> 秦之围邯郸，赵使平原君求救，合从于楚，约与食客门下有勇力文武备具者二十人偕。平原君曰：“使文能取胜，则善矣。文不能取胜，则歃血于华庭之下，必得定从而还。士不外索，取于食客门下足矣。”得十九人，余无可取者，无以满二十人，门下有毛遂者，前，自赞于平原君曰：“遂闻君将合从于楚，约于食客门下二十人偕，不外索。今少一人，愿君即以遂备员而行矣。”平原君曰：“先生处胜之门下几年于此矣？”毛遂曰：“三年于此矣。”平原君曰：“夫贤士之处世也，譬若锥之处囊中，其末立见。今先生处胜之门下三年于此矣，左右未有所称颂，胜未有所闻，是先生无所有也。先生不能，先生留。”毛遂曰：“臣乃今日请处囊中耳。使遂蚤得处囊中，乃颖脱而出，非特其末见而已。”平原君竟与毛遂偕。十九人相与目笑之而未废也。
>
> 毛遂比至楚，与十九人论议，十九人皆服。

下面接着叙述平原君与楚王的外交活动，楚王对合纵的方略游疑不决，表现出大国主义者的傲慢。毛遂就在这一关键时刻，挺身而出，挟制楚王，痛陈利害，楚王口服心服，乖乖地参与

歃血盟誓,办成了合纵抗秦的一件外交大事。而"毛遂自荐"也就成为一则表现智慧、机智和勇于自我推荐的成语。

吐蕃的学者们既然熟悉汉文典籍,对《史记》也自然不会陌生。至今,虽然我们在敦煌吐蕃文书中还未发现像《尚书》、《战国策》那样的《史记》译文,但是在《敦煌本吐蕃历史文书》中,却发现藏族学者十分熟练地运用了这一故事。

这是《赞普传记》第4章中的一段[①]:

后,于达保地方(dags-po,地名,今工布达布地区),有已入编氓之民户谋叛。赞普(指松赞干布之父囊日松赞)与诸大论相聚而议降服达保王:谁人堪充任将军。时有名为参哥米钦(seng-ge-mi-chen,意为参哥氏大人物)者自告奋勇,应声而起,曰:"不才堪充此任!"琼保·邦色(khyung-po-spung-sad,大臣之一)曰:"尔往昔曾充任将军之职乎?若谓聪明俊哲之士有如毛锥,置于皮囊之中,尔出任悉囊纰巴(snam-phyi-pa,官名)一职,已经多年,吾未闻有人赞尔能胜此任者,尔实不堪当此大任也。"米钦曰:"众人未曾称美于不才,信然!往昔,吾(有如毛锥)未处于皮囊之中以露锋芒者,亦信然也。设若往昔,吾处于皮囊之中,别说锋刃外露,连锥柄以下早已出露于外矣,遑论锋刃?!故于今日吾能有所启请,乃往昔未处皮囊中以外露也,正为今日有所启请也。"后,赞普竟依米钦所请,授以征讨达保、抚绥编氓之将军之职。米钦乃克达保王,收抚达保全境。

为赏米钦之功勋,乃收"赛孔日乌垓"(gser-khung-re-

---

① 参阅拙译《敦煌本吐蕃历史文书》有关章节,其藏文原文在P.T.1287号写本之中。

vu-rgal,金矿小山,地名)之民众与牧户悉数赐予之,大野牦牛饰以银角,人众咸赞美称颂,歌云:

参哥米钦者,征达保森堡寨,
以长矛一刺,获得全部牧场,
曲岩松赞独自一人,
成出类拔萃之英勇好汉,
一日之中,
能杀达保百人!

以上《史记·平原君列传》中的毛遂与敦煌吐蕃文书中的参哥米钦,平原君与赞普,楚王与达保王,都一对对整齐地对等排列;故事中的对话所引述的"毛锥"与"革囊"又是完全同一模式;其中心思想是,有才有识的志士,不惜自荐来发挥自己的才干,报效恩主,又是亦步亦趋地步调一致。人们不难看出这种因缘契合,是《史记》传播的影响所致。

若是我们稍微站得高点看,《敦煌本吐蕃历史文书》有《大事记年》、《赞普传记》、《邦伯家臣》和《大相位序表》等组成。这种体制高度完备的史部著作的出现绝非偶然,不能不承认它是以《史记》为代表的内地发达的史学,对吐蕃起了良好的借鉴作用,从中也可以了解吐蕃人如何从唐代中原文化中吸取了充分的营养来丰富本身的学术园地。

应该提到,1982 年 7 月在美国哥伦比亚大学召开第三届国际藏学研究讨论会时,日本京都的留美年青学者武内绍人(Tsuguhito Takeuchi)就曾以"A Passage from the Shih Chi in the Old Tibetan Chronicle"(古代吐蕃编年史中出自《史记》的一个段落)为题,撰写了一篇极有趣味和见解高超的论文。他在文中也确认《史记·平原君列传》的"毛遂自荐"故事传播到了吐蕃,从

而构成吐蕃编年史的一个段落。他认为:"古代藏族人民对汉族历史编纂学的了解程度要比以前人们所设想的广泛得多,一个富有经验的文学史学派,乃至编撰敦煌吐蕃历史系年的作者群在那时已经形成。"①

在那次会上,我曾与武内先生交换了意见,当时他还没有见到拙译汉文本《敦煌本吐蕃历史文书》。我把我的看法和比较的结果告诉了他,并请他注意即将出版的《藏族文学史》一书中我的见解。② 1985年在日本京都、1992年在北欧挪威法根尼斯,又两次与武内先生相遇,非常愉快地回顾大家不约而同的共识,虽不敢妄称"英雄",但"所见略同"却是事实。

像上面介绍的3本史籍在藏区流传的文化交流,在当时也并不是为所有的人接受的共同认识。这里我们不妨看看唐廷官员们对于将汉文经典著作传送到吐蕃一事,所经历的一场有趣的辩论:

> 开元十九年(公元731年)
>
> 辛未,遣鸿胪卿崔琳使于吐蕃。琳,神庆之子也。吐蕃使者称公主求《毛诗》、《春秋》、《礼记》。

本来吐蕃人用(金城)公主的名义求几种要籍的官定正本,是一种十分友善的表示。但唐廷一位名叫于休烈的官员,为宰相于志宁的孙子,思想比较保守,对此却大加反对,上疏以为:

① 此文刊于 Soundings of Tibetan Civilization(《西藏文明论集》),新德里:Manabar 出版社,1985年,页135—146。

② 1959—1964年,我参加了第一到第四次稿的调查、收集资料和编写,后来因为某种人所共知的政治原因,被摒于编写组之外,但我写的文字仍保留在该书中。

东平王汉之懿亲,求《史记》、诸子,汉犹不与。况吐蕃国之寇仇,今资之以书,使知用兵权略,愈生变诈,非中国之利也。

于氏这种文化闭关主义的理论是站不住脚的,他把汉朝成帝时东平王宇来朝,上疏求诸子及太史公书一事与此相提并论。当时汉成帝以此事问大将军王凤,王凤却说:“诸子书或反经术,非圣人,或明鬼神、信物怪。太史公书有战国纵横权谲之谋,汉兴之初,谋臣奇策,天官灾异,地形厄塞,皆不宜在诸侯王,不可与。”这是汉代统治者企图用愚民政策来壅塞人们的智慧和谋略,极其可笑。到了唐代,于休烈仍死抱着闭门锁国的老例不放,连皇帝也感到不合适,就把他的疏子和此事“下中书门下议之”。裴光廷是比较开明的人士,他和他的同僚奏道:

吐蕃聋昧顽嚣,久叛新服,因其有请,赐以《诗》、《书》,庶使之渐陶声教,化流无外。休烈徒知《书》有权略变诈之语,不知忠、信、礼、义,皆从《书》出也。上曰:“善。”遂与之。

依当时的情况看,吐蕃的态度是诚恳的,学习的热情是认真的,唐朝也是比较合作的。这就是我们今天能见到唐代的《尚书》、《战国策》的藏文译本,和《史记》毛遂故事翻版的原因吧!这一段著名的辩论见载于《资治通鉴》“开元十九年”条,同样内容又见于《册府元龟》卷三二〇《宰辅部·识见》。

四、《孔子项托相问书》

在敦煌石室遗书中，有一则《孔子项托相问书》的故事，汉、藏文写本共19个，汉文写本共16个卷号：

1. 英国不列颠图书馆藏6个卷号，即，S.5529、S.5674、S.5530、S.1392、S.395和S.2941等号。

2. 法国巴黎国家图书馆所藏6个卷号，即，P.3883、P.3833、P.3255、P.3754、P.3882等诸号和P.3883号的又一写本[①]。

3. 俄罗斯圣彼得堡（前苏联列宁格勒）亚洲民族研究所所藏3个卷号，即：俄1481、俄2861和俄2862等号。[②]

4. 据《敦煌遗书总目录索引》页180，散藏卷子0222号《孔子见项托》，即《李氏珍藏敦煌写本目录》所录，乃李木斋盛铎所藏者，后多售与日本人（藤井）。据饶宗颐《京都藤井氏有邻馆藏敦煌残卷记略》一文[③] 云："孔子项托问答文（有天福年号）藤井氏藏均无之"，则不知所在何处。

藏文本有3个卷号，分别藏于伦敦及巴黎：

1. S.T.724号。

2. P.T.992号。巴黎出版的由麦克唐纳夫人——斯巴尼安女士和今枝由郎编选的《伯希和收集敦煌藏文写本选集》第1辑中未收。

---

① 按：P.3833号有一为册页本，14页，每半页8—10行，第10页起抄《孔子项托相问书》，计4页，97行。P.3883号另一卷子本，计66行。

② 据孟西可夫《列宁格勒亚洲民族研究所藏敦煌汉文写本解题目录》一文列出。

③ 载《选堂集林》，台北：明文书局，1982年4月，页998—1007。

3.P.T.1284号。(同上《选集》,第2辑中仅收2行,以下各行未见。)

汉文本有王重民、周一良、王庆菽、启功、向达、曾毅公等编选的《敦煌变文集》(上卷)卷三,收录了《孔子项托相问书》,并以11个汉文同类卷子相比较,文后附录了明刊本《历朝故事统宗》卷九中的《小儿论》一篇,其文字与《孔子项托相问书》十同八九;民国年间北京打磨厂宝文堂同记书铺新印的《新编小儿难孔子》一文,作为参考。王重民、周一良诸先生下了很大工夫,在文字考订和补正方面,颇见功效,值得一读。今转录其中《孔子项托相问书》于下:

孔子项托相问书

昔者夫子东游,行至荆山之下,路逢三个小儿。二小儿作戏,一小儿不作戏。夫子怪而问曰:"何不戏乎?"小儿答曰:"大戏相煞,小戏相伤,戏而无功,衣破里空。相随掷石,不(如)归舂。上至父母,下及兄弟,只欲不报,恐受无礼。善思此事,是以不戏,何谓怪乎?"

项托有相,随拥土作城,在内而坐。夫子语小儿曰:"何不避车?"小儿答曰:"昔闻圣人有言:上知天文,下知地理,中知人情,从昔至今,只闻车避城,岂闻城避车?"夫子当时无言而对,遂乃车避城下道。遣人往问:"此是谁家小儿?何姓何名?"小儿答曰:"姓项名托。"

夫子曰:"汝年虽少,知事甚大。"小儿答曰:"吾闻鱼生三日,游于江海;兔生三日,盘地三亩;马生三日,趁及其母;人生三月,知识父母。天生自然,何言大小!"

夫子问小儿曰:"汝知何山无石?何水无鱼?何门无关?何车无轮?何牛无犊?何马无驹?何刀无环?何火无

烟？何人无妇？何女无夫？何日不足？何日有余？何雄无雌？何树无枝？何城无使？何人无字？”小儿答曰：“土山无石。井水无鱼。空门无关。举车无轮。泥牛无犊。木马无驹。斫刀无环。萤火无烟。仙人无妇。玉女无夫。冬日不足。夏日有余。孤雄无雌。枯树无枝。空城无使。小儿无字。”

夫子曰：“善哉！善哉！吾与汝共游天下，可得与否？小儿答曰：“吾不游也。吾有严父，当须侍之；吾有慈母，当须养之；吾有长兄，当须顺之；吾有小弟，当须教之。所以不得随君去也。”

夫子曰：“吾车中有双陆局，共汝博戏如何？”小儿答曰：“吾不博戏也。天子好博，风雨无期；诸侯好博，国事不治；吏人好博，文案稽迟；农人好博，耕种失时；学生好博，忘读书诗；小儿好博，笞挞及之。此是无益之事，何用学之！”

夫子曰：“吾与汝平却天下，可得与否？”小儿答曰：“天下不可平也。或有高山，或有江海，或有公卿，或有奴婢，是以不可平也。”

夫子曰：“吾以汝平却高山，塞却江海，除却公卿，弃却奴婢，天下荡荡，岂不平乎？”小儿答曰：“平却高山，兽无所依；塞却江海，鱼无所归；除却公卿，人作是非；弃却奴婢，君子使谁？”

夫子曰：“善哉！善哉！汝知屋上生松，户前生苇，床上生蒲，犬吠其主，妇坐使姑，鸡化为雉，狗化为狐，是何也？”小儿答曰：“屋上生松者是其椽，户前生苇者是其箔，床上生蒲者是其席。犬吠其主，为傍有客；妇坐使姑，初来花下也；鸡化为雉，在山泽也；狗化为狐，在丘陵也。”

夫子语小儿曰：“汝知夫妇是亲，父母是亲？”小儿曰：

“父母是(亲)。”

夫子曰:“夫妇是亲。生同床枕,死同棺椁,恩爱极重,岂不亲乎?”小儿答曰:“是何言与!是何言与!人之有母,如树有根;人之有妇,如车有轮。车破更造,必得其新;妇死更娶,必得贤家。一树死,百枝枯;一母死,众子孤。将妇比母,岂不逆乎?”

小儿却问夫子曰:“鹅鸭何以能浮?鸿鹤何以能鸣?松柏何以冬夏常青?”夫子对曰:“鹅鸭能浮者缘脚足方,鸿鹤能鸣者缘咽项长,松柏冬夏常青(者)缘心中强。”小儿答曰:“不然也!虾蟆能鸣,岂犹咽项长?龟鳖能浮,岂犹脚足方?胡竹冬夏常青,岂犹心中强?”夫子问小儿曰:“汝知天高几许?地厚几丈?天有几梁?地有几柱?风从何来?雨从何出?霜出何边?露出何处?”小儿答曰:“天地相却万万九千九百九十九里,其地厚薄,以天等同。风出苍吾,雨出高处,霜出于天,露出百草。天亦无梁,地亦无柱,以回方云而乃相扶,故与为柱,有何怪乎?”

夫子叹曰:“善哉!善哉!方知后生实可畏也。”

夫子共项托对答,下下,不如项托;夫子有心煞项托,乃为诗曰:

孙景悬头而刺股,匡衡凿壁夜偷光。
子路为人情好用,贪读诗书是子张。
项托七岁能言语,报答孔丘甚能强。
项托入山游学去,叉手堂前启娘娘:
“百尺树下儿学问,不须受记有何方。”
耶娘年老惛迷去,寄他夫子两车草;
夫子一去经年岁,项托父母不承忘。
取他百束将烧却,余者他日喂牛羊。

夫子登时却索草，耶娘面色转无光。
当时便欲酬倍价，每束黄金王锭强。
金钱银钱总不用，婆婆项托在何方？
“我儿一去经年岁，百尺树下学文章。”
（夫子当时闻此语，心中欢喜倍胜常。）
夫子乘马入山去，登山蓦领甚分方。
树树每量无百尺，葛蔓交脚甚能长。
夫子使人把锹铫，撅着地下有石堂：
一重门里石师子，两重门外石金刚。
入到中门侧耳听，两伴读书似雁行。
夫子拔刀撩乱斫，其人两两不相伤；
化著石人总不语，铁刀割截血汪汪。
项托残去犹未尽，回头遥望启娘娘：
“将儿赤血瓮盛着，擎向家中七日强。”
阿娘不忍见儿血，擎将写着粪堆傍。
一日二日竹生根，三日四日竹苍苍。
竹竿森森长百尺，节节兵马似神王。
弓刀器械沿身带，腰间宝剑白如霜。
二人登时却觅胜，谁知项托在先亡。
夫子当时甚惶怕，州悬分明置庙堂。

下面就谈谈藏文的《孔子项托相问书》卷子。法国苏远鸣教授（Prof. Michael Soymie）于1954年发表过一份《孔子项托的问答对话》[①]，文中对《孔子项托相问书》英、法两国收藏的汉、藏文

① L'entrevue de Confucius et de Hsiang To，刊《亚细亚学报》（Journal Asiatique）第242期，页311—392。

本进行了比较研究，尤其是他首先介绍了藏文本，引起了人们的普遍注意。我们年轻学者冯蒸先生励志藏学，虽然身在北京市东城某厂为工人，在文革劫难中仍锐意攻读藏文及英、法外文，曾多次把他在图书馆见到的新资料、新消息拿来与我磋商、研究，其中就有关于藏文卷子《孔子项托相问书》。他把卷子依藏文还译为汉文，进行详细的校订，撰成《敦煌藏文本〈孔丘项托相问书〉考》一文，先让我拜读。我当时身处逆境，极不自由，能有这样一位同道青年为友，空谷足音，跫然而喜。后来，他的文章在 1981 年《青海民族学院学报》第 2 期上发表，人们这才知道有这么一回事。冯蒸先生历尽苦难，如今在首都师范大学荣获文学博士学位，并晋为该校中文系副教授。他虽已不再投入藏学研究领域，但他在那样困难的条件下所出版的《国外西藏研究概况》等书，至今还是人们手头必备的工具书，其功可佩，其志可嘉，其奋斗上进的精神更可学习。

下面，我们就把冯蒸先生据藏文译汉文的《孔子项托相问书》介绍给大家：

> 从前，孔子乘车东游，他在路旁遇见三个小孩。（其中）两个在做游戏，一个却一点儿也不玩儿，而严肃地略带笑容。孔子问道："（你们）这三个孩子，有两个高高兴兴地玩儿，而一个却一点儿不玩，带着严肃的面容，这是因为什么呢？"这个孩子说："我曾听说，二人高兴地玩耍，如果闹急了，很有可能发生斗殴，假使发生了争吵，除了撕破衣服外，没有别的好处。况且他们彼此打伤了，一方面父母会有坏的名声，而另一方面父兄会遭到耻辱，因此我不参加游戏。"
>
> 孔子问道："孩子啊，这样年轻，你就懂得许多事情，这是从哪儿学来的呢？"孩子说："出生三天之后，龙子便在海

洋里翻腾。小马生下三天之后,就能跑得很远。小兔生下三天之后,便能跑过视野的三倍。婴儿生下三月(天)之后,便认得父亲和母亲。事实就是这样,这又算得了什么懂得很多的事情呢?”

孔子说:“善哉!善哉!”他问道:“孩子啊,你是哪家的?你的姓名是什么?”孩子说:“我没姓没名。”孔子说:“什么人没有姓名?什么山没有石头?什么水没有鱼?什么人没有妻子?什么女人没有丈夫?什么树没有枝桠?什么牛没有犊?什么马没有驹?什么门没有门闩?什么车子没有轮盘?什么火没有烟?什么刀没有鞘?什么人没有姓名?”孩子说:“土山没有石头,井水没有鱼,化身修道的人没有妻子,玉女没有丈夫,土牛无犊,木马无驹,单身的旅客没有妻子,枯树无枝,剪刀无鞘,两个人抬着的车子(轿子)没有轮子,坟墓的门没有门闩,萤火没有烟,坟地的集市没有钱赚。我也是如此,没有姓也没有名。”

孔子说:“善哉!善哉!我的车子里有棋盘,我们俩一起痛快玩玩儿,可以不可以?”孩子说:“我曾经听说过,国王沉溺于此,百姓的事情就处理不公平了。公卿大夫沉溺于此,就不能风调雨顺。商贾沉醉于此,就会失信。要是农人沉醉于此,耕地和收获就错过了时间。商旅是要沉溺于此,就会遭受损失。幼童要是沉溺于此,就会在背上受到捶挞。所以我也不想和你一块儿玩儿。”

孔子说:“善哉!善哉!你愿意不愿意和我一块儿坐车周游列国?”孩子说:“我在家里有侍奉父母的重大责任。我不得不看守我严父的丧葬。我不得不担负对慈母的侍养。我有责任注意厉害的弟弟的抚育。所以我不能去周游列国。”

孔子说:"善哉!善哉!让我们秘密地结成盟兄弟吧。如果有酒喝的时候,我们要互相宴请;如果有打架的事,我们要彼此帮助。我们一起到处游逛,然后分手,如何?"孩子说:"喝酒喝长了,便会引起恶劣的名声;作打架的朋友,相随而至的怨恨便愈来愈大了。与其那样,不如远而避之。"

孔子说:"夫妻或父母,谁是最亲近呢?"孩子说:"父母亲。"孔子说:"妻子亲。为什么说是妻子亲呢?因为活着的时候共床枕,死了以后同墓穴。"孩子说:"父母亲可以比作什么呢?如树有根。妻子不亲可以比作什么呢?如车有轮。假如树根断了的话,一百个树枝就都干枯了。一个母亲若是死了,十个孩子就被遗弃在野地里了。假使旧的车子经过修理,就成为新的了。假使一个妻子死了,还能再娶一个贤惠的妻子。许许多多星星聚集在一起,也抵不上一个月亮的光明。从一个门进来的光亮要超过六个天窗和窗户进来的光。同时,一根针能消耗上千束的线。朋友啊,所谓妻子亲、父母疏的说法,这在愚人傻子的王国才是如此吧?讲起父母的恩情是忘不了的。"

孔子说:"好极了!好极了!我来对你说:(在这个世界上)我和万物是从哪儿来的呢?谁是父亲?谁是母亲?谁是男人?谁是女人?什么是左?什么是右?(什么是外?什么是内?)风是从哪儿刮起来的?雨是从哪儿下来的?什么是高级?什么是低级?天和地之间有几千(里)?"孩子说:"这么比较地问是没有意义的。天是父亲,地是母亲。太阳是丈夫,月亮是妻子。东方是右,西方是左。南方是外,北方是里。风是从昆仑山来的,雨是从东北山来的。富人是高级。穷人是低级。天与地之间相隔一亿零九百九十(里)。四方等成四角形。朋友啊,既然你是长辈,你前边对

我讲的那些话是从何而来呢?"

孔子无言以对,便没有回答,把车子转了个方向。又走了三里路,在路上看见一个小孩儿在追赶打杀水鸟。孔子把车拴起来,说道:"你这个小孩,这个小水鸟并不吃五谷,它犯了什么罪呀!你要把它打死呢?"小孩回答说:"朋友啊,你只知其一不知其二。我听说,男孩到了十五岁,便能替他的父亲服兵役。女孩到了十岁,便能替她的母亲做饭。生下来八天的鸥鸟,便会把它的父母放在窝里喂食,用食物报答它母亲的恩。这个水鸟从它母亲的肚子里生出来时,和别的生物一点儿不一样,在把它母亲的肺和心吃了以后,才把它母亲的背弄破了生出来。它并不理会它母亲的死活,到树上乱叫去了。我并不是喜欢要吃肉,只不过是要把这个不孝的子孙杀死。"

孔子字字句句听得清清楚楚,他身上的汗像水一样流下来了。因为他被这个小孩奚落得不轻,把车子转了过来,又回去了。过了很多年,这才替他父母办了丧事,孔子也得到了一个大孝的名声。

这个化身的小孩儿回答孔子的故事完了。

我们还知道,在藏族苯教古典经籍《钥匙》一书中,有孔子与恰·亢孜兰梅的对话记述,是旅法藏族学者桑木旦·噶尔迈先生介绍出来的[①]。此外,我们还不能忘掉孔子在苯教众神殿中也有他的座位,被奉为神变之王。大家都已了解这些,那么,《孔子

① Samten G. Kamay, Agzermig Version of the Interview between Confucius and Phyva Kheng-tse lanmed,《伦敦大学亚非学院学报》(BSOAS)1975 年,第 38 卷,页 562—580。

项托相问书》的故事能在藏区流传,也就非常自然而合乎情理了。

关于《孔子项托相问书》卷子的研究近年来又有新的发展,其最重要的有二:一是台湾中兴大学法商学院《法商学报》第24期1990年6月发表的郑阿财先生的《敦煌写本〈孔子项托相问书〉初探》一文,共分5章:

一、序言:以为民间故事往往藉助特定历史人物以表达人民的思想,因此故事中人物可能为历史上所实有的,而内容情节却非真实。《孔子项托相问书》将神圣不可亵渎的至圣先师孔子拿来调侃、揶揄,极尽丑化诬蔑之能事,其中原委值得探讨。

二、写本及研究概述:又分2节,即写本概述与研究概述。

三、故事之形成与流传:内分抄本与写作时代、故事之形成、故事之定型及故事之流传4节。作者认为远在战国时代即已流行。引述俞正燮的《癸巳类稿》中的《项橐考》、刘师培《左庵外集》中的《达芭党人考》、钱穆《先秦诸子系年》所附《项橐考》,颇详。

四、故事盛行之因由:其一为六朝玄学兴起与儒学减弱;其二为唐代三教并行,佛道争胜。

五、结语。

文章长达26页,洋洋洒洒,广引诸书,考窍周详,其结论虽不无可商之处,但也确实是一家之言。

第二篇为张鸿勋[①]《敦煌本〈孔子项托相问书〉研究》,刊于《敦煌研究》1985年第2期。张氏认为:“唐代文学,包括主要属

---

① 张氏另有《唐写本〈孔子与子羽对语杂抄〉考略》,刊于《敦煌学辑刊》1981年1月;《〈孔子项托相问书〉故事传承研究》,刊于《敦煌学辑刊》1986年1月。

于这一时期的敦煌文学,表现了我们民族高度的智慧与巨大的创造力,不仅在我国文学史上占有极重要的地位,而且由于大唐帝国同周边各少数民族、东西方各国频繁的文化交往,因而对这些地区和民族的文学发展影响也很大。像唐朝与吐蕃,尽管由于双方统治者利益冲突,不时发生一些战争,但更多的是,两族人民长期和睦相处,友好往来,特别是正处于奴隶社会的吐蕃,深深受到汉族文化的熏陶,极大地促近了本民族的文学发展。"这是颇有见地的论述。

我们不妨从《孔子项托相问书》汉藏两种文字相比较和从民族文化交流的角度,来对上述诸家研究的结论作一次检讨:这一卷子主要是表彰项托的聪明、智慧和敏捷的才思、雄辩的口才。对孔夫子的不敬和揶揄倒不会引起读者(或听者)的反感和沮丧。惟其如此,藏文本才会在众多内地民间故事中被选中并翻译,从而得到了广泛的流传。

五、"蚁穿九曲明珠"的故事

作为文化发展的历史动力,婚姻不仅仅是家庭构成的支柱,而且是民族与政治关系的补充和接触剂。在中国政治舞台上,婚姻更成为历代王朝摆弄得十分顺手的工具和筹码,这在汉、唐之间已臻于炉火纯青了。

松赞干布继承了父亲的余荫,登上赞普大位,把吐蕃奴隶制的军事部落联盟政体推向新的发展阶段,积极谋求更大的扩张的机会,尤其是能与大唐王室缔结亲密的政治联盟莫过于通婚。贞观八年(634 年)、贞观十二年(638 年)松赞干布一再派遣使者入贡并求婚公主。经过一番推拒、复求,再推拒、再求的过程,最后,终于在贞观十五年(640 年)十月,"吐蕃赞普遣其相禄东赞

献金五千两及珍玩数百以请婚,上许以文成公主妻之”。(《通鉴·唐纪》卷一九五)这总算是终于迎合了吐蕃的好胜心理,因为“吐蕃闻突厥、吐谷浑皆尚公主”,强烈的民族荣誉感迫使他去追求大唐公主。文成公主入藏成了千古佳话,松赞干布不无自豪地说:“我祖、父未有通婚上国者,今我得尚大唐公主,为幸实多!”(《册府元龟》卷九八)在藏族人民中间,诗歌、戏剧、壁画、雕塑,一直把文成公主入藏事当成取之不尽的题材。可以说,人们认为文成公主进藏带来的幸福,推动了藏族社会的发展。因而藏族人民调动一切艺术手法来颂扬这一门婚事,当时曾有一首民歌,流传已久,最为深情。歌词说:

正月十五那一天,
文成公主答应来吐蕃,
莲花大坝不用怕,
有百匹善走骏马来接你,
高山连绵不用怕,
有百头力大犏牛来接你,
大河条条不用怕,
有百条黑色皮船来接你,
来到逻些的“望逻”渡口时,
有百艘马头木舟来接你,
来到逻些的“劳累”滩时,
有百辆双轮马车来接你,
来到逻些的“东直角”时,
有百名英武青年来接你,
来到“铜锣湾”的山嘴时,
有百名美丽姑娘来接你,

来到红山红宫时，
有百名亲信大臣来接你。
今天公主来到吐蕃，
好像狮子进入大森林，
好像孔雀飞落大平原，
好像不落的太阳升起，
吐蕃从此幸福又繁荣，
这是唐蕃友好的象征。
祝松赞干布身体健康，
祝文成公主平安吉祥，
祝吐蕃人民举庆安乐，
今天真是三喜临门啊！

这民歌至今仍可在藏族老艺人口中传诵。

歌词经过千年的洗练，铸成如此高昂、开朗、热情、奔放的主旋律，它早已被历史学家吸收进入史册。在民间故事中，流传着为了迎娶文成公主，唐皇七试婚使（一说五试）的情节，其中第一试就是"蚁穿九曲明珠"，今引自《西藏王统记》[①]。此书在藏文史部中极为重要，文字明快简洁，叙事颇具文采，可以作为佛教史家关于吐蕃王统记述的信实可靠之作。汉文有王沂暖、刘立千及陈庆英、仁青扎西合译的 3 种译本，可见其受重视的程度。书中有这样的情节：噶尔·东赞（禄东赞）奉命到长安为赞普求婚，唐皇屡试婚使，最后噶尔·东赞胜利。现转引陈、扎合译本中有关这一段故事的文字如下：

① 又译名《西藏王统世系明监》，萨迦·索南坚赞著，作者 1333 年生于后藏夏鲁康赛，曾依止布顿大师，此书似应在 1388 年阳土龙年完成。

其后，皇帝宣布说："我对你们各位婚使本无亲疏之别，只是想许给聪明敏捷的。现在通过斗智来决定。"于是，取出翠玉一颗，称为夏葛摩，大小如同一面小盾牌，宝光闪光，有一孔在侧边，有一孔在正中，里面的孔道如像藤条一样曲折，又取出绫一匹，交给五家使臣，说："谁能把这匹绫穿过翠玉里面的孔道，即答应嫁公主给他家。"吐蕃以外的其他使臣都有势力，所以先由他们把玉取去，过了好多天，传来递去，谁也不能穿过，才交给大臣噶尔，说："我们怎么也不能穿过去，看你能不能。"这聪明的噶尔，事前已捕捉了一只汉地的蚂蚁，喂给它奶子，蚂蚁长到拇指般大小。于是用丝线拴在蚂蚁腰上，再将绫缎的一端缝到丝线上，然后，将蚂蚁放入玉的孔眼中，拿着绫缎往里吹气，由于气的逼催，蚂蚁就从侧边的孔里爬去，然后从蚂蚁腰上把丝线解下，缓缓抽过，绫缎即随着丝线从玉孔中穿过。大臣噶尔就对皇帝说："我们按你的规定完成，请把公主许给我们。"皇帝说："还要比试智慧。"……（下面又开始新的考试）

这一则故事在另外几种藏文史籍，如《红史》（1393年成书）、五世达赖所著《西藏王臣记》（1643年成书）均有记载，说明它流传很广。而且据君岛久子《关于金沙江竹娘的传说》[①] 提供的资料，日本《枕草集》中的"蚁道明神"故事，是唐王以五难题考试日本使者，其中难题之一是"七曲玉环"。在日本流传的弃老故事"年老智不衰"中，作为三难题之一是用丝线穿过宝石的弯弯曲曲的小孔。在古印度的"佛本生故事"中，也有大致相同

① 刊《民间文学论坛》1983年3期。

的羊毛线穿过八角形宝石的故事。

我们不妨把眼光再转向汉文化的文化库藏中去探索。远在唐以前,就有一部颇有趣味的民间故事、小说体的《冲波传》。其中有一则是:

> 孔子去卫适陈,途中见二女采桑。子曰:"南枝窈窕北枝长",答曰:"夫子游陈必绝粮。九曲明珠穿不得,着来问我采桑娘。"夫子至陈,大夫发兵围之,令穿九曲珠,乃释其厄。夫子不能,使回,赐返问之。其家谬言女出外,以一瓜献二子。子贡曰:"瓜,子在内也。"女乃出,语曰:"用蜜涂珠,丝将系蚁,蚁将系丝,如不肯过,用烟熏之。"子依其言,乃能穿之,于是绝粮七日。[①]

又:敦煌 P.3821 号写卷《十二时》卷子中有一曲子,也曾提及九曲明珠与采桑娘,这说明敦煌民间也在流传这一故事。曲辞是:食时辰,夫子东行厄在陈,九曲明珠难可任,悔不桑间问女人。[②] "论十二时"中举出 10 个卷号,第八个即是"十二时行孝文,一卷,P.3821 号"。在郑阿财的论文《〈孔子项托相问书〉初探》中并有提及。林继富在《蚁穿九曲明珠故事源流探析》[③]中,更把汉藏两族中流传的这一故事与印度、日本同一母题的故事联系起来,真令人大开眼界,增加了不少兴趣。

关于"蚁穿九曲明珠"故事在唐代还有若干线索可寻。林继富的文章中就下了不小的工夫,探幽抉微,从唐人的诗赋中发掘

① 载《绎史》卷八十一,《钦定四库全书》商务本。

② 参见王重民:《敦煌遗书论文集》。

③ 载《西藏民族学院学报》1991 年 4 期。

出两条极为可贵的资料:

1. 王奉珪在他的《明珠里》诗中有句:"一丸则鹤赠于哙参,九曲乃蚁穿于夫子。"

2. 杨涛有《蚁穿九曲明珠赋》:

> 蚁为质兮微渺,珠有窍而虚圆,苟一缕之关系,虽九曲而可穿。当通幽洞微,丝莫能贯;俾有条而不紊,蚁可先知。始蠢蠕以中出,稍连绵而外延。岂不以内彼鸿辉,曳兹纤缕,才容小往之径,乍见规行之迂。入惟追曲,穷莹质以诚难;途匪履端,观巧历历可数。宛转而进,唯迂是寻,似登折坂之峻,如出重泉之深。如九折以渐达,终一贯而走任。去似调中,云游剖蚌之质;动殊床下,奚闻斗牛之音,是知圣者之使,宛如穷理,诚在小而遗,俾入微而有以。蚁周游而在内,进必束身,丝抽缕以贯中,屈如绕指。隔青荧而可见,如蚤绕而未已,苟非委实而行之,安得茹柔而展矣。诘出若兹,周流出之。当曲转之中,才可容发,既旁通以后,亦既牵丝。苟柔弱之是行,则缭绕而奚辞,虽夭曲经而入,终殊在垤之时。斯则贯累累而匪匹,达规规而如一。求蹊而投役夜光,出宝而曾非时长。兹虫也,小而近智,故可以穿无类之质。

这一回肠荡气的赋辞,不在于对民间"蚁穿九曲明珠"的故事的赞咏惊叹,而在于反映出在唐代"蚁穿九曲明珠"的故事也同样在骚人墨客中流传。这样,我们既然能够确知像《冲波传》的故事和王奉珪、杨涛等人的诗赋作品都有"蚁穿九曲珠"的内容与藏族中流传的一致,也就可以理解像杜甫那样的大诗人所吟咏的"似闻赞普更求亲,舅甥和好应难弃"(《近闻》)、"赞普多

教使入秦，数道和好止烟尘”（《喜闻盗贼总退口号五首》）的心情了。

这说明了汉藏人民之间的和好友情和文化交流，才是真正代表了历代人民共同的愿望。

从两件敦煌吐蕃文书来谈洪辩的事情

——P.T.999、P.T.1201号卷子译解

一、前 言

20世纪60年代,由竺沙雅章和藤枝晃两位先生以《敦煌的僧官制度》和《敦煌的僧尼籍》分别发表①,引起了敦煌学界极大的兴趣,尤其是在吐蕃支配时期的敦煌佛教和僧官制度,一时成为颇为热门的话题。这中间,苏莹辉、上山大峻、吴其昱诸先生各撰鸿文,参加讨论② ,形成了高潮。近年来,又有不少文章发

① 竺沙雅章:《敦煌的僧官制度》,载《东方学报》第31册(1961年),京都;又见于同一作者的《敦煌吐蕃期的僧官制度》,载《第二届敦煌国际研讨会论文集》,台北,1991年。藤枝晃:《敦煌的僧尼籍》,载《东方学报》第29册(1959年),京都。

② 苏莹辉:《论敦煌资料中的三位河西都僧统》,《幼师学志》5卷1期;后收入《敦煌论系》,台北:学生书局,1969年,页415—426。上山大峻:《大蕃国大德三藏法师沙门法成的研究》,《东方学报》第36册,1967年,京都;后收入《敦煌佛教的研究》,1990年,页84—219。吴其昱:《大蕃国大德三藏法师法成传考》,《敦煌与中国佛教》(《讲座敦煌》第7卷),东京:大东出版社,1984年,页383—414。

表[①],接触到许多新材料,加深了研讨的力度,使人们对许多问题有了新的认识:敦煌这一段时期的有关事件、人物、社会、佛教的作用、寺院的规模、思想文化的波澜等等都日趋明朗,是令人高兴的收获。

后来,在诸多问题中,有关洪辩——吴和尚——法成的事迹成为讨论的焦点。虽然未能取得共同的认识,但是越辩越明,逐渐地弄清了许多基本事实:看来,洪辩就是被叫做吴僧统的吴和尚,不成问题了;而另一位叫做译经三藏大德的吴和尚却应另有其人;至于法成其人是藏族还是汉族?是否就是那一位译经三藏大德的吴和尚?“吴”是道地汉姓还是由藏人氏族的 vgo(或mgo,mgos)名称比附汉姓推衍而来?至今还没有取得共识,还有待于各方的努力。

本人非常希望读到更强有力的证明来弄清 mgos-chos-grub 的身世。尽管区区曾经提出过粗浅的看法,但未能说服时贤。[②]

复旦大学陈允吉教授来香港中文大学访问,适逢其会,鄙人也应选堂先生之召到中文大学敦煌吐鲁番研究中心滥竽研究一席,异地相逢,喜不自胜。欣闻复旦大学将组织《选堂文史论苑》来庆贺饶宗颐先生荣任复旦大学顾问教授之学术盛事,允吉教授征稿于不才,至感兴奋,乃就手头敦煌吐蕃文书,草成短文,提供一点资料来证明蕃占时期敦煌的佛教事业发展以及洪辩充任僧官的确切不移的事实,敬祝固庵先生健康长寿,荫佑士林!

---

① 李永宁:《敦煌莫高窟碑文录及有关问题》,《敦煌研究》试刊号,1981 年。马德:《吴和尚、吴和尚窟、吴家窟》,《敦煌研究》1987 年 3 期。荣新江:《关于沙川归义军都僧统年代的几个问题》,《敦煌研究》1989 年 4 期。谢重光:《吐蕃占领时期与归义军时期的敦煌僧官制度》,《敦煌研究》1991 年 3 期。王尧:《敦煌本藏文〈贤愚经〉及译者考述》,《九州学刊》1992 年 4 期。

② 王尧:《藏族翻译家管·法成对民族文化交流的贡献》,《文物》1980 年 7 期。

二、文 献

1、P.T.999 号《为赞普赤祖德赞缮写无量寿经卷数册》(原卷影印本参见附图 1)

译文:

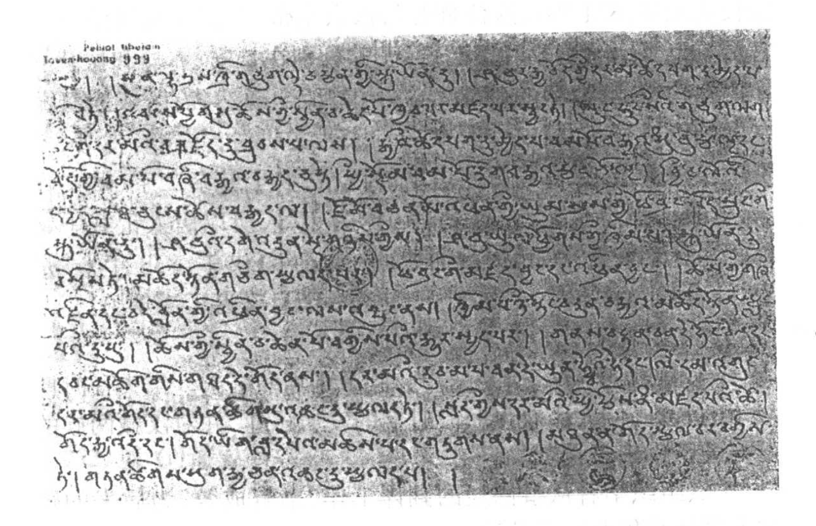
往昔,为天子赤祖德赞之功德,沙州之唐人、蕃人敬写《无量寿经》法本,连同民户中行大布施之大施主所书,汇集于龙兴寺之经库中。唐人写《无量寿经》135 卷,蕃人写 480 卷,共计 615 卷。

鼠年夏季六月八日,沙州二僧尼部落为王妃彭氏母子之大迦业(护光)官功德、为沙州地方民户做功德回向,举行祭祀法会。从宫殿志书、告牒及给寺院长老、安抚使之告牒中得知,向 2700 户民户行祭祀法会时,将大施主之资粮交与长老僧人洪辩和旺乔登记。由管经僧人云慧海与于阗人旦恭核对写经数。以后结算写经总账时,正式支出单据与此登记账目相校,若相符则径直入账并交签名单据。(下有图章 5 枚。第 2 枚藏文洪辩,第 3 枚藏文旺乔。其余 3 枚字迹不清。均为圆形,上为藏文,下为一动物标记。)



解题:P.T.999 号吐蕃文书写卷。13 行,是用十分流畅圆熟的字体书写的文件,原文无题,根据内容,拟题:“为赞普赤祖德赞缮写《无量寿经》卷数册”(参见附图 1)。

附图 1



P. T. 999 号《为赞普赤祖德赞缮写〈无量寿经〉卷数册》原卷影印本

按:赤祖德赞(khri-gtsug-lde-brtsan)是吐蕃历史上极为重要的人物,公元 815—836 年在位,本卷署为鼠年,在 815—836 年之间只有 820 年(庚子)和 832 年(壬子)两个可能,大致可定在 820—832 年之间写成。

赤祖德赞又称热巴巾(ral-pa-can),由于潜心奉佛,打击苯教(bon),实行 7 户养僧制度,把宗教事业列为举国一致的要政。据史籍记载,他在上朝时,把头巾用长绸联结,分铺宝座两侧,请僧众师保坐在上面,象征着顶礼膜拜,以示尊崇,所以称为热巴巾,意思是“有辫者”。

在唐代汉文史籍中称他为可黎可足,那是根据当时藏文 khri-gtsug 发音的记音而定的。《资治通鉴》元和十一年(丙申,

816年),“二月,西川奏,吐蕃赞普卒,新赞普可黎可足立”。就是这一位,大概由于道路遥远,消息迟到,晚了一年。后来,在穆宗长庆元年(821年),这位赞普与穆宗皇帝,各派宰相级的负责官员签订了唐蕃舅甥和盟的协约,并分别在长安、赤岭和拉萨三地树碑勒石。(拉萨的碑立于823年,至今巍然犹存,成为汉藏友好的历史证明,国内外有众多专家著文研讨,并撰有专著,不赘述。)碑上,这位赞普仿照唐朝的风格,取了彝泰二字(藏文作skyid-rtag,意思是“永久地幸福”)作为年号,所以唐人记载中又称之为彝泰赞普。如《资治通鉴》开成三年(戊午,838年):“是岁,吐蕃彝泰赞普卒,弟达磨立。”(这一消息又迟了2年。)

这位赞普的重要事迹大致有以下几项:

一、与唐廷缔结了和好盟约,尊重舅甥的戚谊。结束长时期战争的苦难,使人民获得一段时期的安居乐业,并对汉藏两族的友好关系作出了贡献。

二、组织学者从事佛经的翻译工作,卓有成效,为后来的藏文大藏经结集奠定了基础。

三、自上而下地推行藏文规范化的运动,促进藏文改革,使之更符合文字、语言的发展规律,迄今1200年,基本稳定。

四、推动佛教事业,修建了一批寺庙并制定若干条例维持正常的宗教收入和学阶制度。

这样一位赞普,在敦煌(新占领区)居民心目中颇有好感,因之为他写缮经卷,作为功德来回向,似乎也是自然的事。《无量寿经》也称《大无量寿经》、《大经》、《双卷经》,为净土三经之一。谓过去有国王出家为僧,号法藏,发四十八愿,称“十方众生,至心信乐,欲生我国,乃至十念,若不生者,不取正觉”。后成佛,名无量寿。其国土在西方,名为“安乐”“极乐”云云。因此,可以理解为什么在敦煌写经中有大量的蕃、汉两种文字的《无量寿经》的复本。也可以说缮写此经所作功德是对赞普的赞颂或祝

福。另外,在北图碜59号汉文写卷中,就是《灵图寺众僧为本州节儿及节儿娘福田封经和印沙佛》所作功德的记录,与这里的藏文写卷的功德是一致的,可为旁证。

卷中提到所施经卷都汇集到龙兴寺经库之中。按:“龙兴寺”是敦煌沙州第一大寺。在所谓十六或十七大寺之中首屈一指。在S.2729、S.2614、P.2879、S.5676诸卷中都提到龙兴寺的大名,尤其是P.2879号卷子是《河西都僧统应管壹拾柒寺僧尼籍册》,第一大寺就是龙兴寺。而S.2729号卷子的僧尼籍及相关文书《吐蕃辰年(788年)三月沙州僧尼部落米净辩牒》(又简称《算使勘牌子历》)第一寺又是龙兴寺。(请参看附图2、3,原卷影印件)

P.0381(3)号卷,是《龙兴寺毗沙门天王灵验记》,注云:“大番岁次辛巳闰二月十五日寒食,在城官僚百姓就龙兴寺设乐……。”看来,蕃占时期龙兴寺成为结社、聚会和游宴的场所,地位很高,因而,为赞普作功德所书经卷收藏在龙兴寺的库房之中,也就不足为怪了。

卷中提到僧尼部落一事。按:吐蕃占有了敦煌之后,将当地民户和寺院僧尼重新按吐蕃的制度组建为部落,于是有丝绵部落、行人部落、僧尼部落等组成,与上部落、下部落、悉董萨部落、阿骨萨部落、擘三部落、撩笼部落等并列,其中组成情况各有不同。或按居住地方、或按专业行当、或按氏族种姓,分别构成。而僧尼部落明显地是由佛教系统的寺院僧尼组成的。而道教宫观的道众则组成“道门亲表部落”。这是研究蕃占时期敦煌社会构成时,不可不加注意的一大特点。已有藤枝晃的《敦煌的僧尼籍》和竺沙雅章的《敦煌的僧官制度》等专著表述。兹不赘。

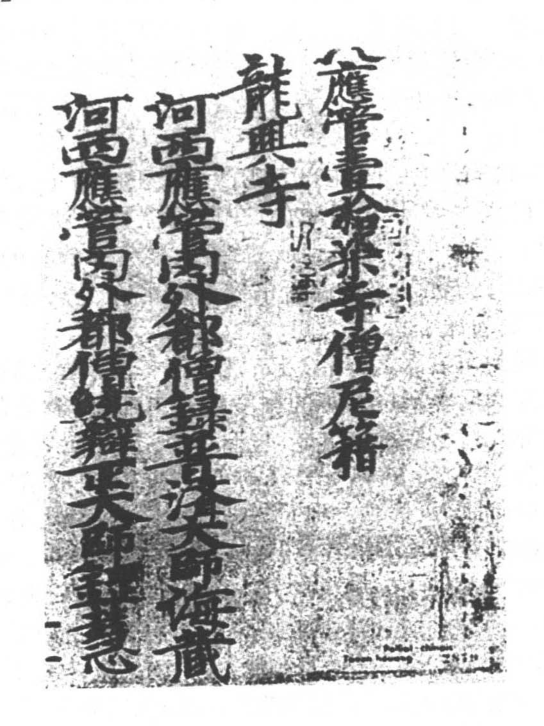
赞普王妃彭氏(前曾依古译为樊氏,vphan),家族名,今拉萨北郊彭域(彭波),即为该氏族所在地,此前,未见有关这位王妃的记载。

安抚使(bde-blon)是吐蕃在新占领区所设的政务官员,负责在辖区内的社会治安和民政事务管理工作。这一官衔在《敦煌本吐蕃

历史文书·赞普传记》第八中有“韦·赞热咄陆等,引军攻小城以上各部,连克一十八城,守城官员均收归编氓,国威远震,陇山山脉以上各部,均入于掌握矣。设置五道节度使(mthong-khyab-khri-sde-lnga)所置一管辖区域广宽之安抚大使”的记载,与此相符。

卷中最引人注目者莫过于出现洪辩的大名。对于弄清洪辩的身分、年代颇有参考价值,将在下文中详加讨论。

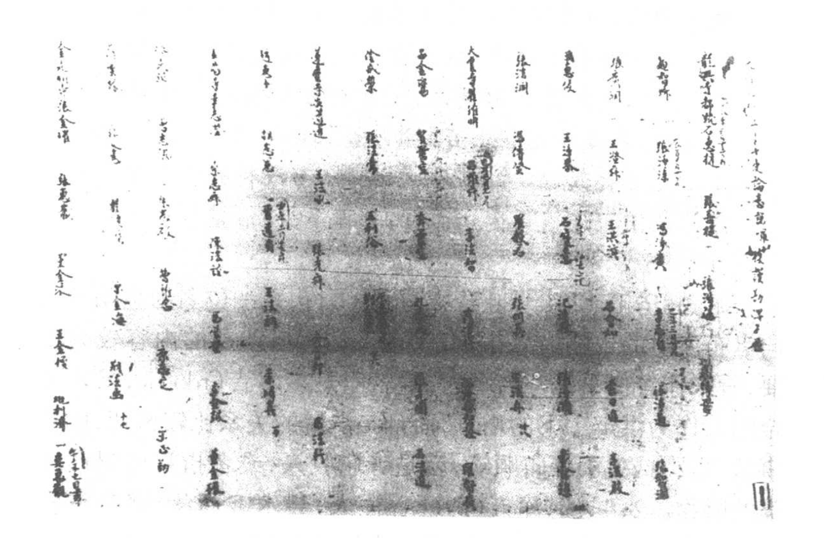
附图 2


應管壹拾柒寺僧尼籍
龍興寺
河西應管內外都僧錄普淨大師海藏
河西應管內外都僧統辯正大師鋼惠

有关龙兴寺的敦煌文书影印本(局部)

P. 2879 号《河西都僧统应管壹拾柒寺僧尼籍》

附图 3



僧尼籍及其相关文书

S.2729 号《吐蕃辰年(西元 788 年)三月沙州僧尼部落米净辩牒》

(算使勘牌子历)

1. 辰年三月五日,算使论悉诺罗按谟勘牌子历。

2. 龙兴寺都统石惠捷辰年三月十三日死　张菩提　张净隐　朱净辩　氾惠朗辰年六月十九日死

3. 麴智寂　张净深辰年三月十日死　冯净广　李志贞巳年三月卅日死　段净通　张智湛

2、P.T.1201 号金刚致堪布洪辩书

译文:

堪布洪辩驾前　　金刚禀告

发来告牒已经拜读。启禀堪布驾前,闻台尊未犯旧病,欣慰异常,台尊对吾之关怀感激万分,吾亦安然无恙。

关于寺庙顺缘事,退浑聂木翩已谈及,所发告牒吾已拜读,总之,以往悬挂诸事,已用官符分别解决。墀赞鲁措赞也用红、白戒律起誓。若起"白誓",即可算作内部人矣,吾亦尽力尽善效劳。游方后,依告牒,委派料敌官员等作为随从。放发布施粮数遵令而行,青稞多少,估量后定。

解题:P.T.1201号吐蕃文写卷11行,系一位名为金刚的人向堪布洪辩的告牒。无年款,字迹飞动。但涉及的内容较为重要,看来作者似乎是一名藏人,本名应是多尔吉(rdo-rje,汉译为金刚),作为洪辩手下的僧官,而且与洪辩的关系比较密切,所谈事情涉及:1、关于寺庙顺缘,就是寺庙收入,或者指寺庙财产之类的财物。2、"与退浑人(即吐谷浑人)聂木翩商谈,并获得解决",看来,洪辩的职务不低,藏文中用的是"堪布",可以与汉文中的"僧统"相当。3、能使用"官符"解决悬挂未决的事,而且顺利遂愿。那么,换句话说,金刚作为洪辩手下的人,具有官方身分无疑。4、能"委派料敌官员作为随从",气派不小,而且能发放布施粮秣、青稞,由其自定,更不简单。

所以,这一件告牒在探讨敦煌蕃占时期的佛教寺院和僧官的作用,颇为重要。受件人洪辩更是十分醒目,将在下文中一并讨论。

三、考 据

上面这两件吐蕃文书中部提到了洪辩其人。其职衔称谓在P.T.999号卷子中是长老(gnas-brtan),在P.T.1201号卷子中是堪布(mkhan-po)。按藏语的习惯,堪布是实职的宗教官员,

或是某一寺院的负责人，与汉语中的方丈相当；或者是寺院内某一扎仓（grva-tshang，相当于一个学院）的负责人，称为扎仓堪布；或者是特殊的总堪布，又音译为“机巧堪布”（spyi-khyab-mkhan-po），是布达拉宫的宗教事务总管，权力极大，地位崇高。在敦煌，蕃占时期每每用“堪布”或者用 ring-lugs 来对译汉语中的僧统或都僧统。“长老”则是对堪布一类高层僧侣的敬称，一般僧人不可能被冒失地称为“长老”的。

由此看来，洪辩在蕃占时期已经荣任“堪布”——即“教授”——“僧统”了，而被恭敬地称为“长老”。

敦煌地区在被吐蕃占有以后，瓜、沙、甘、凉、河西、陇右连成一片，战火暂息，政权更替，佛教似乎仍在发展，未受多大影响。正如荣新江先生所描写的：“由于河西地区特别是敦煌，没有受到会昌毁佛的法难，而且在吐蕃王朝的鼓励下，佛教压倒了其他各种社会思潮，造成了晚唐以后社会各阶层的崇佛风尚。”[①] 洪辩，一名汉僧能超越种族和政治的藩篱，不断高升。像姜伯勤先生所分析那样：“—X—6065a 卷中，乘恩为都教授时，洪辩为‘律师’。P.4660 号卷中撰写《敦煌都教授兼摄三学教主陇西李教授阇黎写真赞》，撰者署名‘释门都法律兼副教授比丘洪辩’。至《吴僧统碑》中，谓‘知释门都法律兼摄引教授十数年矣’。‘又承（赞普）诏命，迁知释门都教授。’……洪辩在任都僧统年代，竺沙氏探明为 851—853 年，荣新江氏指出可能延至 862 年。”[②] 脉络已经清楚。我们还可以回到李永宁先生公布的《洪辩碑》上去落实洪辩在张义潮举旗起事，逐蕃归唐的行动中所起的作用，而且因此正式获得了朝廷封授的“京城内外临坛供奉大德兼释门河西部僧统、摄沙州僧政、法律三学教主”光荣称号。[③] 那么，这

① 荣新江：《关于沙州归义军都僧统年代的几个问题》，《敦煌研究》1989 年 4 期。

② 《敦煌社会文书导论》，台北：新文丰出版社，1992 年，页 212—213。

③ 李永宁：《敦煌莫高窟碑文录及有关问题》（一），《敦煌研究》试刊号，1981 年。

两件吐蕃文书中反映出来的洪辩的地位和作用,正可以和另外几件汉文文书相互对照、比较阅读:

(1)P.3730—5号《吐蕃酉年(829或841年)正月沙州金光明寺维那怀英等牒附洪辩判》

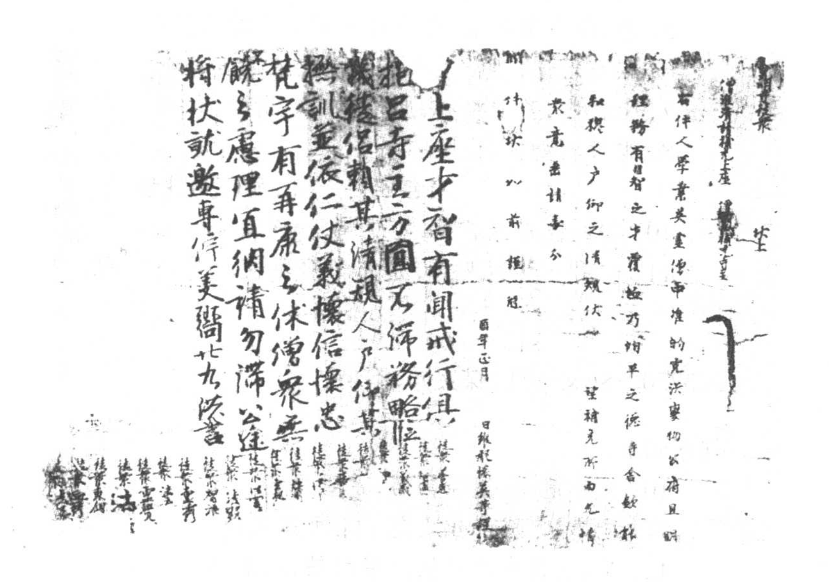
下面是原卷录文[①](原件影印本参见附图4):

1. 金光明寺从众　状上
2. 僧准济请补充上座。　　僧明□补充寺主。
3. 右件人,学业英灵,僧中准的。宽洪变物,公府且明。
4. 理务有权智之才,覆恤乃均平之德。寺舍钦能。
5. 和穆人户,仰之清规。　　伏　望补充所由,允情
6. 众意,垂请处分。
7. 牒,件状如前,谨牒。
8. 　　　　　　　　酉年正月　日维那怀英等谨牒
9. □上座才智有闻,戒行俱　　　　　徒众善惠
10. 挹。吕寺主方圆不滞,务略临　　　徒众智通
11. 机。徒侣赖其清规,人户仰其　　　徒众义藏
12. 抚训。并依仁仗义,怀信怀忠。　　徒众神□
13. 梵宇有再康之休,僧众无　　　　　徒众□□
14. 不饶之虑,理宜纳清,勿滞公途。　徒众怀□
　　　　　　　　　　　　　　　　　　徒众法印
15. 将状就邀,专伫美向。廿九洪辩。　徒众谈测
　　　　　　　　　　　　　　　　　　徒众玄秘
　　　　　　　　　　　　　　　　　　徒众法宪
　　　　　　　　　　　　　　　　　　徒众法显

① 唐耕耦、陆宏基:《敦煌社会经济文献真迹释录》第4辑,第38—40页。下面几件录文均依该书校录,同时附原件影本,供参考,应感谢唐耕耦、陆宏基二位先生辛勤劳动的成果,提供了录、制的方便。

徒众智浪
徒众灵秀
徒众法云
徒众灵觉
徒众法□
徒众惠润
徒众迥秀
徒众法缘

附图 4



P.3730－5号《吐蕃酉年（西元八二九或八四一年）正月金光明寺维那怀英等请僧淮济补充上座等状并洪辩判辞》原件影印本

(2)P.3730—7、8 号《吐蕃寅年(846 年)正月沙州尼惠性牒附洪辩判二通》(原件影印本参见附图 5、6)

P.3730—7

1. 尼惠性　　状上

2. 亡粆甥僧贺阇梨,铛一口,剑一口,镫三只,皮裘一领。

3. 遗书外锁两具,缘窟修拭未终,拟博铁,其窟将为减办。

4. 右阇梨在日,遗言偿某乙不成人。其上件物

5. 色,缘当房苏油,无升合任破用。葬送虽则

6. 权殡已讫,然斋七未施。伏望依遗言,乞

7. 上件物,斋七将办,庶得存济。请处分。

8. 牒件状如前,谨牒。

9. 　　　　　　　寅年正月　日,尼(惠)性谨牒。

10. 铛剑镫皮裘等物,依遗嘱,一任追斋

11. 破用。其锁两具,亦任缘窟驱使。更不许别人忓挠。廿三日,洪辩。

P.3730—8(又一件,牒文同,不录。)

判词如下:

10. 亡人遗嘱,追斋冥路,希望福利。倘违

11. 先愿,何成济拔之慈。乍可益死损

12. 生,岂得令他鬼恨。裘剑铛镫,依嘱

13. 营斋。劈窟要兴,将锁博觅。仍仰

14. 僻司,点检分付。事了之日,须知破

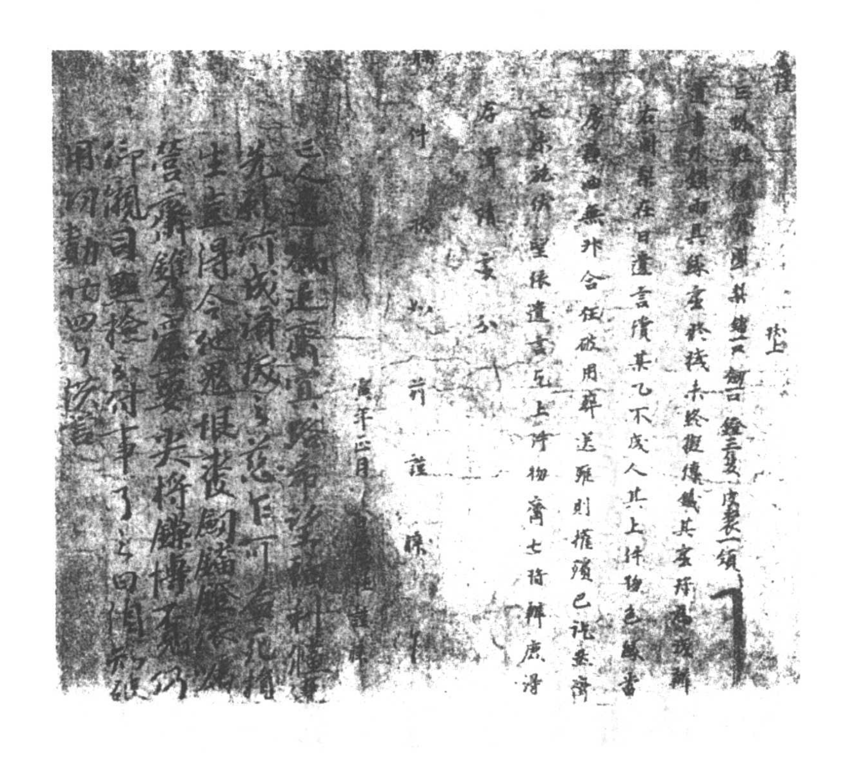
15. 用功勳。廿四日,洪辩。

附图 5



P.3730－7号《寅年正月尼惠性牒并洪辩判辞(一)》原件影印本

附图 6



P.3730－8 号《寅年正月尼惠性牒并洪辩判辞(二)》原件影印本

(3)P.3730—10 号《吐蕃寅年(846 年)九月沙州式叉尼真济等牒附洪辩判》(原件影印本参见附图 7)

1. 大乘寺式叉尼真济,沙弥尼普真等　状上。
2. 右真济等,各管缁纶,滥沾众数。福事则依行检束,
3. 餵状则放旷漏名。伏望　　和尚仁慈支给,请处分。

4. 牒件状如前,谨牒。

5. 寅年九月 日,式叉尼真济等谨牒

6. 状称漏名,难信虚实。复是合得

7. 不得,细寻问支给。十五日,洪辩。

8. 支金净太下取

附图 7



P.3730－10 号《寅年九月式叉尼真济等牒并洪辩判辞》原件影印本

(4)P.3730—11号《吐蕃寅年(八四六年)八月沙州沙弥尼法相牒附教授洪辩判》(原件影印本参见附图8)

1. 牒,沙弥尼法相,自以多生阙善,福报不圆。今世余殃,恒处

2. 覆障。身无枷锁,囚系不殊。常愿适散,恐众余(参)承,不惜

3. 身命。缘障深厚,不遂中心。每阙礼敬三尊,利他之行,思

4. 心不足,无处申陈。岂敢悁受重信。然在贫病之徒,少

5. 之(乏)不济。又去子、丑二年,儭状无名,不沾毫发,伏望

6. 教授和尚高明,广布慈云,厚荫甘泽。荣枯普润,则贫

7. 病下众尼,庶得存生。请乞处分。

8. 牒,件状如前,谨牒。

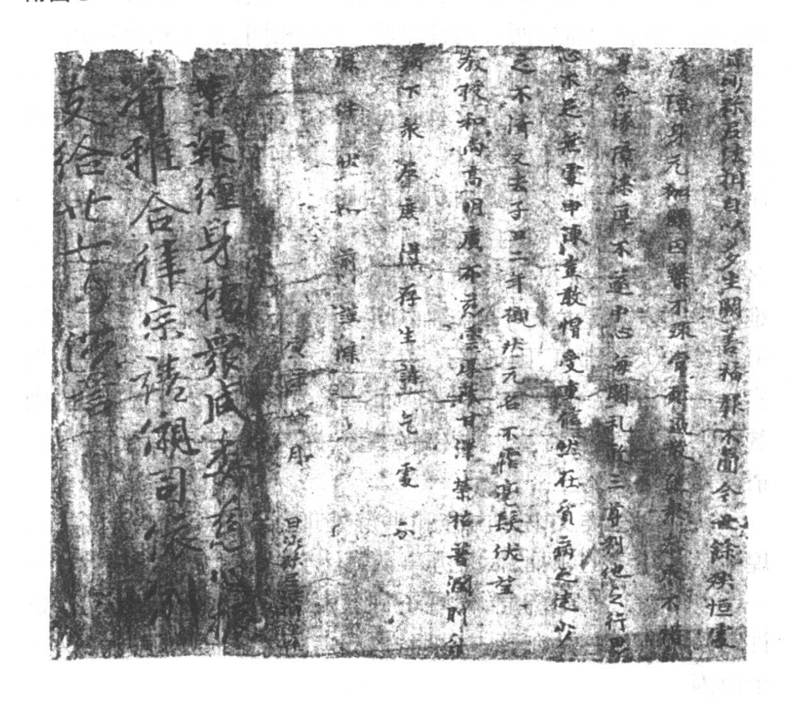
9. 寅年八月 日,沙尼法相谨牒

10. 业报缠身,据众咸委。慈心振

11. 济,雅合律宗,请儭司依例

12. 支给。廿七日,洪辩。

附图 8



P.3730－11 号《寅年八月沙弥尼法相牒并洪辩判辞》原件影印本

上面这四件汉文文书按其内容可分为三类:

第一类:寺院僧众推举人选请求洪辩批准担任上座和寺主的呈请状,而洪辩的批文(判词)极为明确:“理宜纳请,勿滞公途,将状就邀,专伫美向。”证明洪辩在管理着敦煌各寺的人事任免工作。

第二类:僧人去世,由其亲属(比丘尼)出面呈请处理死者遗物,操办佛事。前后两日两件呈状,文字相同,批文稍有出入;看来是第一日批文稍嫌简略,有所不便,第二日就原呈状副本上又作一批文:"亡人遗嘱,追斋冥路,希望福利,倘违先愿,何成济拔之慈,乍可益死损失,岂可得令他鬼恨。"并且嘱咐:"依属营斋",而且,"事了之日,须知破用功勳!"

第三类:是两位比丘尼提出的经济要求:一件是因为漏列了名单,发放儭金时未能得到,要求补发。洪辩批示:"状称漏名,难信虚实。复是合得不得,细寻问支给。"一件是因比丘尼贫病,未能参加大众佛事,因而"子、丑二年儭状无名,不沾毫发"。当然生活困难,要求给予补助,"广布慈云,厚荫甘泽,荣枯普润,则贫病下众尼,庶得存生"。洪辩大笔一挥,"慈心振济,雅合律宗,请儭司依例支给。"

从以上三类文书的内容和洪辩处理情况来看,他确实是敦煌地区僧尼中的领袖,而且办事认真,与人为善,都依照所请,一一予以解决。扶困济危,体现了佛教大德的崇高的道德观。也许可以说明尽管是在蕃占时期,他还能担任较高的职务的又一个原因。

那末,藏汉两种文字的文书能够让人们明确地认识到洪辩在蕃占时期所担任的职务,而碑文和告身等件又证明了他在归义军时期所作出的杰出贡献。

到此为止,我们无法再往前走一步,即无法承认洪辩与法成有任何关系:

第一、无论是汉文的文书、碑文或告身上都是用洪辩的名字,藏文两件文书上也是用藏文来拼写汉字 hong-ben。

第二、汉文文书中未见法成字样,还可说得过去,藏文文书中为何也不用 chos-grub 呢?

第三、P.T.999号卷子末尾的五颗图章中,洪辩也是用藏文拼写汉字hong-ben,如果洪辩就是法成的话,那么,图章也该用上chos-grub呀!

这就是简单的结论:洪辩不是法成!

敦煌吐蕃文书P.T.1297号再释

——兼谈敦煌地区佛教寺院在缓和社会矛盾中的作用

公元8世纪70年代,敦煌地区的社会结构发生了巨大变化,在长时期的拉锯、鏖兵之后,由于安史之乱,唐朝无暇西顾,因而吐蕃占有了该地区各地,全盘控制了政治、军事和社会经济的局面。大概是在公元790年,实行推广新的制度,就是用吐蕃军事部落联盟政体中的"部落制"来代替原有的乡、里社区合作制。此事在国外有好几位专家曾撰文讨论。[①] 笔者曾以《敦煌藏文写卷P.T.1083、1085号研究——吐蕃占有敦煌时期的民族关系探索》一文,参加讨论。[②] 当时,大家都注意到P.3774号

① 山口瑞凤:《吐蕃支配时期的敦煌》,文载《敦煌讲座》第二卷《敦煌的历史》(抽印本),1985年5月。菊池英夫:《隋唐王朝支配期的河西与敦煌》,文载《敦煌讲座》第二卷。苏莹辉:《论唐时敦煌陷蕃的年代》、《再论唐时敦煌陷蕃年代》,均载《大陆杂志》,后收入《敦煌论集》,台湾学生书局,1969年。饶宗颐:《论敦煌陷于吐蕃之年代——依顿悟大乘正理决考证》,香港中文大学亚洲研究中心《东方文化》,1971年。

② 文载《历史研究》1984年5期。

汉文写卷《僧龙藏呈明与大哥析产牒》这一重要文件。其中,有一句至关紧要的话:"……从分部落午年到昨亥年,计卅年"。亥年,指 819 年己亥;其次年即为 820 年,向上逆推 30 年,当为 790 年。[①]

而所谓吐蕃部落制在敦煌推行情况,在众多论述及文书资料中,也逐渐明朗起来,不断出现一些部落的名称:上部落、下部落、撩笼部落、丝绵部落、行人部落、僧尼部落、阿骨萨部落、悉董萨部落、中元部落等等。[②] 当地唐人汉户不得不适应这种变化,在陌生的部落制中求生存,求生活,求一线生机。由于长时期的战火动乱,田园荒芜,生产萎缩,再加上新的部落制带有明显的强制性和奴役性,唐人生活之艰难可想而知。真是天高皇帝远,呼天抢地,求告无门,再碰上年成荒欠,缺吃少衣,更是受尽煎熬。下面介绍 P.T.1297 号藏文写卷(译文,原文附后)来看看实际生活的一隅。

宁宗部落夏孜孜永寿寺便麦契

宁宗部落之夏孜孜因无种子及口粮,濒于贫困危殆,从永寿寺三宝与十方粮中,商借麦及青稞八汉硕,还时定为当年秋八月三十日,送至永寿寺之掌堂师与沙弥梁兴河所在之顺缘库中,到时不还,或单独出走,则借一还二;即或从孜孜家中牵走牲畜,抄走衣服用具,径直从团头手中夺走,亦无辩解,更无讼词。若孜孜不在,着其子夏冲赍照前项所

① 池田温:《丑年十二月僧龙藏牒》,载《山本博士还历纪念东洋史论丛》,东京,1972 年。

② 山口瑞凤:《吐蕃支配时期的敦煌》,文载《敦煌讲座》第二卷《敦煌的历史》(抽印本),1985 年 5 月。

述交来。中证人王悉道和周腊赍(盖印)同时,孜孜自愿承担。(印章中加盖文字)(下有圆形印章盖记四枚)

藏文原文转写及汉文翻译:

1. snying-tshoms-gyi-sde/hya-dze-dzes-sa-bon-dang-brgyags-
宁 宗 之部落夏 孜孜种子 与 口粮
ma-mchis-te/
无 后

2. phong-brel-nas//gtshug-lag-khang-vweng-shivu-sivi-dkon
贫困 涉于 后 寺 庙 永 寿 寺之 三
-mchog-dang/bcu-cavi-stsang-las
宝 与 十方之 粮 从

3. gro-nas-rgya-sheg-brgyad-yang-skyin-du-blangs-te/slar-vbul-
麦青稞 汉 硕 八 又 债 作为取 后 再 献
bavi-dus/lan-vdivi-ston-sta-vbring
之时 次 此之秋季 中月

4. po-gnam-stong-gi-gtugs-la//vweng-shivu-sivi-dge-skos/
三 十 之 日时 永 寿 寺之 掌堂师
ban-de-eng-byen-ga-la
沙弥 梁兴 河向

5. mchis-pavi-lha-rin-gyi-bang-sgor-bskyal-ching-vbul-bar-
有 之 顺 缘 之 仓 库往 送 并 献
bgyis/dus-der-vbul-du
做 时 那 献至

6. ma-btub-bam/vang-reng-vtshal-na/gchig-las-gnyisu-bsgyur-
不 能 或 单 独 出走 若 一 从 二 变成

te/gyur-dang-bcas-par//
后 变 连 同

7. dze-dzevi-sgor-nang-nor-phyi-phyugs-dang/rgyab-gos-gos-
孜 孜之 家 里 牛 牲 畜 与 上 衣 衣
sug-spyad-tsha-bab-kyang-rung-ste
用 具 殆 尽 也 行

8. ring-lugsu-vphrogs-na-yang-zhal-mchu-tshig-chig-myi-mchi-
团 头从 夺 若 也 讼 诉 句 无 有
bar-bgyis/dze-dze-ma
地 做 孜 孜 不

9. mchis-na/ kho-navi-bu-hya-khrom-legs-dam-gong-nas-smos-
在 若 他 之 子 夏 冲 赍 誓 上 从 述
pa-bzhin-mchid-gyis-vthal-zhing
如同 说 用 讲解 并

10. vbul-bar-bgyis-pavi-dpang-la / vwang-stavi-dam/ civu-ha-
献 做 之 中证人作为 王 悉道 与 周 腊
legs-dang
赍 与

11. las-tsogs-pavi-dpang-rgya-dang/dze-dze-dang-khas-len-
等 之 中证人印 与 孜 孜 同时 承 担
gyi-sug-rgya
之 印 章

12. sug-yig-tshad-gyis-btab-phav//
签 字 用 加

此件表明一位叫作夏孜孜的百姓,已遵行功令,归属于宁宗

部落。[1] 所谓部落，即吐蕃当时实行的部落联盟的 sde，带有氏族组织和地缘组织的混合体。以血缘氏族领袖占统治地位，代表这一部落参加吐蕃的军事部落联盟，每年举行夏、冬两季的会盟大典。而在部落内部则以血缘氏族为主，组织生产、分配和其它关系的协调。被编入这种部落制中的新占领区的唐人汉户基本上在部落内没有什么权利，却承担着生产的任务。而生活所需，仍由自己设法解决。如此件中所述，"因无种子及口粮，濒于危殆"。如何去解决？人，总是要活下去的，于是就设法借贷，以济燃眉之急。向谁去借？谁能有富裕的粮食来应付这种社会需要？而且像夏孜孜这种贫困户也不仅仅是一户两户，看来带有普遍性的灾荒和战乱的后果，必须有社会保险性的慈善机构来承担了，也就是永寿寺这样一类的佛教寺院出现在文件中的原因了。[2]

永寿寺是敦煌十八大寺之一。根据 P.3100 号和 S.4504 号两件汉文写卷所载，有龙兴、大云、莲台、灵图、金光明、永安、乾元、开元、报恩、兴善、永健、永寿、三界、净土、显德、朝明、宕泉窟、(西)窟等在列。此外，还有尼寺 6 所：灵修、普光、大乘、安国、圣光、潘原堡等。一共有 24 所之多。这些佛教寺院，在敦煌战争动乱时期能安然无恙，且有某种程度的发展，一来由于吐蕃王室已笃信佛法，朝野上下正孕育着奉佛求安的气氛，官方人士也经常参与当地佛事活动。原有的佛教领袖人物受到了十分宽

---

① 宁宗部落即《敦煌本吐蕃历史文书》所列六十一东岱(stong-sde)之一的 snying-tshoms。属于伍茹(dbu-ru)的编制。当吐蕃军队中的这一东岱进驻并占领敦煌时，收当地唐人汉户编入军旅所属，形成所谓宁宗部落。

② 竺沙雅章：《敦煌的僧官制度》，《东方学报》京都，1961 年。姜伯勤：《论敦煌寺院的常住百姓》，文载《敦煌研究》试刊第 1 期，1981 年。竺沙雅章：《论敦煌的寺户》，《史林》44 卷 5 期，1961 年。

厚的礼遇，甚至继续担任宗教官员，个别人士被邀请到拉萨去宣教。[①] 可以说，佛教争取到了令人歆羡的特殊地位。二来由于佛教固有的济世利人的作用在此时发挥了功能。对于哀鸿遍野、民生凋敝的敦煌地区人民起了抚慰、调剂和舒困济危的作用，佛教寺院利用这一机遇大大地增加了自己的社会影响。第三，从根本上看，社会需要安定，需要用一切可能的方法来解决人民生活上的困扰，尽可能地避免因灾荒、生活无着而发生新一轮的流亡、逃户现象。因此，像永寿寺、龙兴寺、金光明寺这些著名的寺院就在此时用借贷粮食的办法来解决人民急需的种子和口粮。应该看到，这些借贷是无息的(至少，在契约上看不到任何利息的字样)[②]，也就是佛教寺院所做的善举。但是对于归还的期限却非常苛刻和严厉。甚至规定，"到时不还，或单独出走，借一还二"，以作为处罚，以至"牵走牲畜，抄去衣服用具"也在所不惜。这就是因为寺院需要保持这一部分作为慈善事业的流动资金——粮食，需要保持在一定水平之上，也要能保持其继续不断地流通，发挥作用。所以采取了比较尖锐、峻峭的语气，不足为怪。我们还可以将 P.T.1297 号藏文写卷跟汉文写卷的另外几件性质相同的写卷进行比较：

---

① 上山大峻：《大蕃国大德三藏法师沙门法成的研究》上、下，《东方学报》京都，1967、1968 年。王尧：《藏族翻译家管·法成对民族文化交流的贡献》，《文物》1980 年 7 期。

② 仁井田升：《唐末五代的敦煌寺院佃户关系文书——关于限制佃户人格自由的规定》，《敦煌学译文集》1985 年。作者在文中提出："寺庙中的'寺仓'在救荒时有义务出面举行义赈，与官仓中举办'义贷'相同。"但文中又说："这种借贷的利息也许事先扣除了，文契中并没有写着"。但根据我见们到的汉、藏文便麦、便粟契中没有任何利息的记载。

P.4686号　悉董萨部落百姓孙清便粟契

二月廿三日,悉董萨部落百姓孙清为无粮用,今于永寿寺僧便佛物汉斗叁硕,其粟请限至秋八月末送纳。如违信,仍掣夺家资用抵粟直,如身、东西不在,及依限不办填还,一仰保人等依时限还。恐人无信,故立此契为凭。

便粟人　孙清
保人　孙昌奴
见人
见人　僧宝积

此件与P.T.1297号藏文写卷有惊人的相似之处:(1)都是归属于部落的唐人汉户的借贷文书;(2)都因为缺乏粮食(包括种子和口粮)生活困厄所逼;(3)都是向佛教寺院中的佛物(或十方常住的公有财库)申借;(4)都是无息借贷;(5)都是限定在秋八月(即秋收后)归还,而且限期极为严厉。(6)巧的是贷方都是同一寺库——永寿寺。所不同的仅仅是藏汉两种文字而已。由此可以推测,在吐蕃新占区内,藏文、汉文两种文字通用,同样具有法律地位和功效。所以可以肯定的一点是:佛教寺院在此时虽处于"吐蕃的制度",仍奉行"唐人的习惯"。也就是佛教寺院能起的作用。

后记:最近接到武内绍人先生的大著《Old Tibetan Contracts from Central Asia》(《中央亚细亚发现的古藏文契约文书》,东京大藏出版社,1995年2月出版,515页)收入了包括敦煌文书在内的大量藏文文献。书中第196页,第18项文书即是P.T.1297号写卷。武内绍人先生只把它认作普通的借贷文契,并没有联系到社会背景去考虑,更未接触到佛教寺院利用无息

借贷来缓和社会矛盾,化解因灾荒饥饿造成的新的社会危机的作用。而且武内绍人先生大概也未能见到中国学者有关的论述。包括对他在书中引用到的大部分文书已做过的汉文诠译,不无感到遗憾。有鉴于此,先将此 P.T.1297 号写卷重加叙议一番。待以后再陆续撰文与武内绍人先生商榷。

古代哲学思想的交流
——《河图、洛书》、《阴阳五行》、《八卦》在西藏

一、河图、洛书

太史公云："三王不同龟，四夷各异卜。"又云："蛮夷氐羌虽无君臣之序，亦有决疑之卜。或以金石，或以草木，国不同俗。然皆可战伐攻击，推兵求胜，各信其神，以知来事。"[①] 这一描写比较接近于当时我们多民族国家宗教文化发展情况的事实。

西藏人的先民(吐蕃、羌、犬戎)，自有一套民间的占卜文化系统，也就是哲学思想的骨架。自周秦以降，直至隋唐，尽管佛教思想在藏区已逐步广泛传播，而且在文化、思想、意识形态领域取得日益发展、扩大的地位，但从敦煌石窟遗留的吐蕃文书来看，当仍是民间固有思想起绝对的作用。笔者曾以"三探一书"

① 《史记·龟策列传》自序及正文。

述其大概[①]。

今再单就西藏人经常佩戴于腰间起护身符作用的铜镜图案及藏历图上画面来探索“河图洛书”以至五行、阴阳、八卦这一系列哲学思想在西藏的影响。

在“护身铜镜”和“藏历图”中心均有一“三三幻方”(Magic Square),藏语称为“九宫”(pho-brang-dgu-gling),或又根据苯教说法称为“九痣”(sme-ba-dgu)[②],在正方形的 9 格内填以藏式字码 1 — 9,而这 9 个字码分别代表了方位、五行、颜色等等[③]。如图:

阿拉伯字码		1	2	3	4	5	6	7	8	9
藏文字码		༡	༢	༣	༤	༥	༦	༧	༨	༩
含义	方位	北	西南	东	东南	中	西北	西	东北	南
	颜色	白	黑	碧	绿	黄	白	赤	白	紫
	五行	金	水	木	水	土	金	火	金	水

需要说明的是:图中方位与现行方位观念相反,是上南、下北,左东、右西。

---

① 拙作三探一书是(与陈践同志合作):1.《吐蕃的鸟卜研究——P.T.1045 号卷子译解》,刊于《藏学研究文集》(三),1985 年。2.《吐蕃时期的占卜研究——P.T.1047、1055 号卷子译解》,刊于《世界宗教研究》1985 年第 3 期。3.《三探吐蕃卜辞——伦敦印度事务部图书馆藏吐蕃占卜文书译释》,刊于《藏学研究文集》(四),1986 年。4.《吐蕃时期的占卜研究——敦煌藏文写卷译释》,香港:中文大学出版社,1987 年。

② 请参看藏人苯教(又称笨教)学者,旅居巴黎的桑木旦·江村·噶尔美博士的专文《笨教历史及教义概要》(A Brief Introduction of Tibetan Bon, 1975, Tokyo)。汉文译文刊于《藏族研究译文集》(一),1983 年。

③ 关于藏文数字码的起源,究竟是早于印度——阿拉伯字码,抑或源于印度——阿拉伯字码,至今尚无定论,有待于进一步探索。

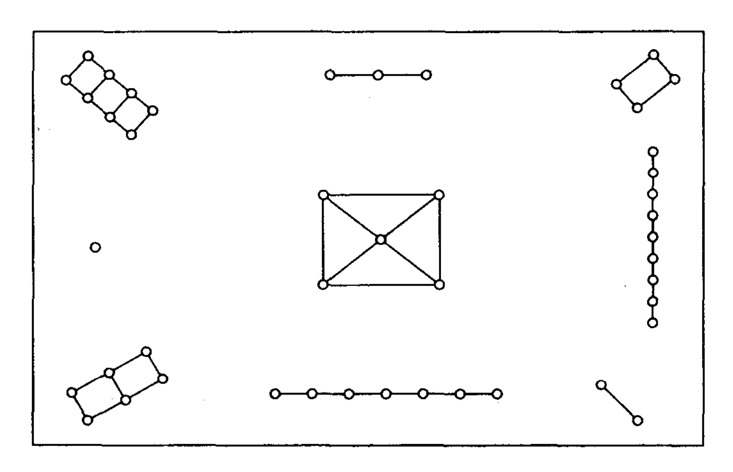
九宫

4	9	2
3	5	7
8	1	6

这1—9九个数字在9个格内的排列位置表现了与“河图”完全一致的神秘观念。就是在宫内横、竖、斜各行加起来总和都是15。即:4+9+2=3+5+7=8+1+6=2+7+6=9+5+1=4+3+8=4+5+6=2+5+8=15

再请比较一下河图:

河　图



只需要把此图向左方逆时针方向旋转两格,即可看出与“九宫”完全一致。所不同者,藏人的九宫图取字码,河图取图像而已。

宋人邢凯,在其所著《坦斋通论》中有一段极为重要的描写:

河图之数,种放得之于陈抟,载九履一,左三右七,二四

为肩，六八为足，五居其中，取白黑碧绿赤黄紫配之，以定吉凶，谓之九宫。[1]

元人吴澂在《易纂言》一书中的说法与宋人颇为接近，他说：

洛书者，禹治水时，洛出神龟，背之碑文，前九后一，左三右七，中五，前三右二，前三左四，后三右六，前三左八。以其坼文为字画而谓之书，禹则自其一至九之数，以叙洪範九畴。

吴澂的话是沿袭了《尚书·洪範》的文字，不妨再看一下《洪範》是怎么说的：

天乃锡禹洪範九畴。……

初，一曰五行。……

一、五行：一曰水、二曰火、三曰木、四曰金、五曰土。水曰润下，火曰炎上，木曰曲直，金曰从革，土爰稼穑。润下作咸，炎上作苦，曲直作酸，从革作辛，稼穑作甘。[2]

我们还是回到《易·系辞传》里的说法上去整合："河出图，洛出书，圣人则之。"[3] 后来，经汉代刘歆的推衍，把河图、洛书跟五行、阴阳、八卦等一系列思想哲学的范畴统一起来，长时期成为最有影响的思想，对各兄弟民族发生影响。相信"河图"与"九宫"传到西藏是在吐蕃时期，可以取唐·李德裕所作《中书门下两

① 此条系严敦杰先生故前面告作者。

② 《黄侃手批白文十三经·尚书·洪範》，第33—34页。

③ 《黄侃手批白文十三经·周易》，第43页。

省奏请崇重九宫祀典》一文为证[①]。以图表之如下[②]:

九宫贵神坛图

<table>
<tr><td rowspan="2">摄拦(二)</td><td>天 芮</td><td rowspan="2">咸池(七)</td><td>天 柱</td><td rowspan="2">青龙(六)</td><td>天 心</td></tr>
<tr><td>坤土黑</td><td>兑金赤</td><td>千金白</td></tr>
<tr><td rowspan="2">天一(九)</td><td>天 英</td><td rowspan="2">天符(五)</td><td>天 禽</td><td rowspan="2">太一(一)</td><td>天 蓬</td></tr>
<tr><td>离火紫</td><td>离土黄</td><td>坎水白</td></tr>
<tr><td rowspan="2">招摇(四)</td><td>天 辅</td><td rowspan="2">轩辕(三)</td><td>天 冲</td><td rowspan="2">太阴(八)</td><td>天 任</td></tr>
<tr><td>巽木绿</td><td>震木碧</td><td>艮土白</td></tr>
</table>

我们从这幅图来看大致可以确认“九宫”即“河图”所代表的哲学思想,在唐代藏人社会中已经定型。藏族史学家明确记载这一不争的事实。蔡巴·公哥多儿吉在其所著《红史》(deb-ther-dmar-po,1346 年成书)中记载:“曩日松赞从汉地传入历法、医药。”[③] 第五世达赖喇嘛阿旺·罗桑嘉措所著《西藏王臣记》(deb-ther-dpyid-kyi-rgyal-movi-glu-dbyangs,1643 年成书)所记与《红史》相同[④]。土观·曲吉尼玛在其所著《宗派源流晶镜史》(grub-mthav-shel-gyi-me-long,1801 年成书)中说:“历算实自汉地传来,(吾藏人)摒印度之地、水、火、风、空等五大种,而采汉地之

① 《全唐文》卷七〇六。

② 此图系已故的张克强先生生前绘赠。

③ 东噶·洛桑赤列注释本,民族出版社排印本,第 35 页;陈庆英、周润年译本,西藏人民出版社 1986 年版,第 31 页。曩日松赞即松赞干布之父,约为隋初之人。

④ 《西藏王臣记》,民族出版社 1956 年排印本,第 24 页;郭和卿译本,1983 年出版。

木、火、土、金、水等五行。"① 相传为赤松德赞(742—797)时期的作品、藏人目为最重要的出土古籍之一的《五部遗教》(bkav-thang-sde-lnga)对此事也有较具体的记述:"自汉地迎请最为著名之师摩诃衍那,传授汉地之医药及干支历法,并由那囊氏萨罗君担任通译之职。"② 最近受到藏学界普遍重视的新发现的藏文要籍《汉藏史籍》(rgya-bod-yig-tshang,1434 年成书)记载:

> (松赞干布)挑选了蕃人中聪明有识之寨达丹、朗措多勒、甲迦多衮、达米达卡等四人,赐给每人一个金盘、八枚银币、一枚金币及路上使用的金沙半升。对他们说:"你们到汉地去,学习对我们吐蕃有益的学问。以前,吐蕃只有公主带来的占卜历算书籍六十种,还有从印度翻译的十二缘起、六日轮转等。占卜历算未能发达。要学习测算生死,推算四季天时气节,须与汉人接触。你们要努力成为学者,我一定给予重赏。"这样吩咐以后,派遣他们前往汉地,他们到了汉地分别投拜了汉地四名学者,向其中精于推算四时季节的嘉赤、摩诃衍那学习了一年又七个月。除了推算时命以外,分别教了《明灯书》、《卦书》、《天地录迹》、《纸、绳卦术》等测算方法。另有汉地测算之学称为五大续的五支,即:

① 藏文德格版第十品,即"汉地孔教、道教之品";刘立千译译本,西藏人民出版社 1987 年版。

② 《五部遗教》藏文德格木刻本,kha 卷,第 60 页上。引文中提到的摩诃衍那,即大乘和尚,其人藏传法一事请参看:敦煌遗书 P.4646 号《大乘顿悟正理决叙》;法国已故汉学家戴密微(P.Demieville,1894—1979)所著的《Le Concile de Lhasa》(1952 年巴黎出版,汉译本题作《拉萨僧诤记》,耿升译,王尧校,甘肃人民出版社 1984 年出版);张广达撰写的《唐代禅宗的传入吐蕃及有关的敦煌文书》(刊于《学林漫录》三集,中华书局,1981 年)。

《摄集证树之木续》、《神灯光明之火续》、《甘露净瓶之水续》、《隐匿幻艳之土续》、《黑色丹铅之铁续》以及其他十支古籍秘诀，等等。[①]

书中还接着夹叙夹议地记载这4位学成回藏后，大展其才，如何运用所学的汉传历法、五行八卦知识，受到赞普的赞美。

至今我们还弄不清上述记载中所称从汉地学习的那些古籍是哪几种。但是，可以确信，在当时，藏人充满了向上的、朝气蓬勃的学习精神。汉藏文化大幅度的交融[②]，人民之间以及社会上层之间相互婚嫁，使唐代中国呈现出极为和睦、谐美的气象。这个优良传统，时至今日，也是值得发扬的。

二、阴阳五行、八卦

（一）阴阳五行的由来

五行学说在中国由来已久，它是许多旧学问的主心骨，无论

---

① 《汉藏史集》(rgya-bod-yig-tshangs)，达仓巴·班觉桑布著，成书于1434年。此间视为秘籍，间以抄本流传，极为罕见。1982年顷，余自海外获影印本携归，由中央民族学院古籍小组翻印500部，分送同好。后，四川民族出版社据此排印，1986年出版，汉文译本由陈庆英承担，西藏人民出版社1986年12月出版，此处引文见汉译本第99—100页，文字略作订正。

② 敦煌藏文卷子P.T.986号是《尚书》藏文译本（残卷），P.T.1291号是《战国策》的藏文译本（残卷），可以代表当时雅爱唐风的藏文作品。请参看：1.《敦煌藏文字卷P.T.986号〈尚书〉译文证补》，刊于《藏学研究文集》(一)，1982。2.《敦煌藏文字卷P.T.1291号〈战国策〉译文证补》，刊于《敦煌吐蕃文献选集》，四川民族出版社1984年出版。

由此来看两《唐书》吐蕃传所记"遣诸豪子弟人国子学，习诗书，又请儒秆典书疏"，"请毛诗、礼记、左传、文选各一部，制令秘书省写与之"，大概是可信的。

是古代科学(天文、医学)、古代哲学(思想、逻辑)、古代政治学(伦理、纲常)、古代神学(谶纬、卜筮),没有它就立不起来。这些学问与阴阳五行学说的关系恰是“剪不断、理还乱”。在秦汉时期,尤其是汉代(公元前206—公元220年)经过董仲舒(公元前179—104年)一类大儒的抉幽探微,上纲上线,朝廷大力推广,不遗余力,于是,就成为社会上统治人们思想最强劲的工具。

关于五行学说的起始、形成和发展,诸家众说,颇多差异。一般认为,五行,始见于《尚书·甘誓》。《甘誓》是一篇战争动员令,据说是后人依据传闻写成的,写作时代有人以为是商代,也有人以为是战国时代。在《墨子·明鬼篇》(下)的引文中作《禹誓》。反正是夏代初年发生的事情。启(或者禹)发动讨伐有扈氏的战争,两条罪状:一是“威侮五行”,二是“怠弃三正”。

> 大战于甘,乃召六卿。王曰:“嗟!六事之人,予誓告汝:有扈氏威侮五行,怠弃三正,天用剿绝其命,今予惟恭行天之罚。”①

《甘誓》的作者问题,众说杂陈,庞朴在叙述《墨子》、《书序》、《吕览》及郭沫若等不同的观点后,总结性地提出:在“卜辞中是有五行思想的!”他以为朴素的五方观念正是后来神秘的五行学说的权舆。又进一步确信:“其实某种程度上在卜辞时代已经露头了”。②

《尚书·洪範》里有最初的系统的五行叙述:

---

① 据《黄侃手批白文十三经》,上海古籍出版社1983年影印本,以下凡《尚书》引文,悉据此本。

② 庞朴:《先秦五行说之嬗变》,《稂莠集》,上海人民出版社,1988年。

> 惟十有三祀，王访于箕子。王乃言曰："呜呼，箕子，惟天阴骘下民，相协厥居，我不知其彝伦攸叙。"箕子乃言曰："我闻在昔鲧陻洪水，汩陈其五行。帝仍震怒，不畀洪範九畴，彝伦攸叙。鲧则殛死，禹乃嗣與。天乃锡禹洪範九畴，彝伦攸叙。一曰五行，一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。水曰润下，火曰炎上，木曰曲直，金曰从革。……"[①]

《洪範》成篇的年代也是有很多分歧意见，庞朴的意见是："这种五者并列的五行说，可能正是周初时候的思想。"[②] 刘起钎近创新说，他以为《洪範》原本出于商末，历西周、春秋、战国而有所增益和润色，最后可能经过齐方士的整理或加工[③]。语言学家俞敏（叔迟）先生在研讨《尚书·洪範》"土爰稼穑"句中的爰字含义时，提出十分中肯的意见，他说：

> 质朴的先民们在生产力发展到一定的水平的时候，就开始探索宇宙的来源了。印度的哲人们以为宇宙是用地、水、火、风四种"原素"合成的。汉族的先哲得出了个差不多的结论："原素"是水、火、木、金、土。最早纪录这个学说的文献是《书·洪範》。这篇文章，不像《大诰》那么诘屈聱牙，可还没有《世说新语》味儿的句子。大致可以信它是周初作品，流传到阴阳五行大流行的战国，也许经过润色。……[④]

---

① 据《黄侃手批白文十三经》。

② 庞朴：《先秦五行说之嬗变》，《稂莠集》，上海人民出版社，1988年。

③ 刘起钎：《〈洪範〉成书时代考》，《中国社会科学》1980年第3期。

④ 俞敏：《〈尚书·洪範〉"土爰稼穑"解》，原刊《中国语文》1985年第1期；又载《俞敏语言学论文集》，黑龙江人民出版社，1989年。

(二)藏文化中的阴阳五行思想

藏族接受阴阳五行学说甚早,远者可以上推到周初,姬、姜两大部落的流动和转徙时,姜姓一支曾在西北从事放牧的事业,被称为羌人,就是藏族先民某支的祖先。羌人部落有100多种,其中最为偏远的叫"发羌"、"唐旄",大概是藏族的直接祖先。他们既然与姬姓的华夏部落有过广泛的接触,当然具有天然的姻娅渊源。[①] 故以五行学说的思想和方法在藏族中流传也是很久的事。

藏族称"五行"为 khams-lnga,[②] 就是 shing(木)、me(火)、sa(土)、lcags(铁=金属、金)、chu(水)。又各分为阴阳(pho-mo,请注意藏族语言习惯,阳在前,阴在后。即阳阴),合计为十,用于对应十天干[③]。再与十二地支,即十二生肖相配(这十二生肖的名称、位序也是和汉地一致的,称之为 lo-rtags-bcu-gnyis)。下面

---

① 请参考俞敏(叔迟)先生一篇别开生面的论文:《汉藏两族人和话同源探索》(刊载《北京师范大学学报》1980年1月,又收入《俞敏语言学论文集》第262—275页),文中有非常精辟入理的分析,把古文献中有关资料作了一次多层次的展览与订正,本文受条件所限,不打算在此展开讨论,故从略。

② 《藏汉大辞典》第224页,同条注中还列举了《奇脉七占》和《脏腑论》等医学书籍中所包含五行(元素)的原理。

③ 令人感兴趣的是在蒙古族中也有相同的系统,《中国蒙古族科学技术史简编》一书中写道:"蒙古族称'木、火、水、金、土'为'塔·库哈宝惕'(五行),并将'五行'各'行',都分为'额日'(公)、'额木'(母),如'木'分公、母,'水'分公、母。然后把十二兽名与'五行'公、母依次相配,如木(公)鼠年,木(母)牛年,火(公)虎年,火(母)兔年,……组成60年为1组,蒙古人称作'热琼'。蒙古族的十二兽名纪年法配五行公母的第一年,是从公元1027年开始,即火(母)兔年。"见该书59页。

笔者按:其实所谓"公"、"母"即"阴"、"阳"。藏语称作 pho-mo,亦可称为雄、雌,公、母。"热琼"一词正是藏语 rab-vbyung 的译文,义为"胜生",据云是纪念时轮法传入西藏的那一年即1027年,称为"极好的出现"。蒙古族在13世纪接受了藏传佛教后相应地接受并翻译了藏族的历法。

就是汉藏两种文字的干支对照表：

表一：五行（分阴阳，即十天干）对应表

汉	甲	乙	丙	丁	戊	己	庚	辛	壬	癸	备注
藏	shing 木		me 火		sa 土		lcags 金		chu 水		五行藏语里称之为khams lnga
	pho 阳	mo 阴	pho 阳	mo 阴	pho 阳	mo 阴	pho 阳	mo 阴	pho 阳	mo 阴	

表二：十二地支（即十二生肖）对应表

汉	子	丑	寅	卯	辰	巳	午	未	申	酉	戌	亥
藏	byi-ba	glang	stag	yos	vbrug	sbrul	rtag	lug	sprel	bya	khyi	phag

若用天干与地支来组合（即按甲子、乙丑……的排列），起甲子，终癸亥，恰合于汉地历法，以60年为一轮。

我们知道藏族历史虽然很古老（如上述，可以上推到周代），但藏文是公元7世纪中叶才创造推行的。远古的传说，于史无征，难以确认，只好从有文字以后的文献中寻求。①

（1）公元823年，即唐穆宗长庆三年树立于拉萨（古称逻些）的《舅甥唐蕃和盟碑》，该碑四面勒文，西、北、南三面均为汉、藏对照，东面纯为藏文，其中有关于纪年（即五行、阴阳之历法应用）的记载：

……结大和盟于唐之京师之西，兴唐寺前，时大蕃彝泰

① 关于藏文创造的历史，也有许多不同的意见。按藏族传统的说法是公元7世纪中叶由松赞干布赞普的文臣通米·桑布札参照梵文的某一体字母，结合藏语实际而设计、创造的。同时，还编写了文法和正字法。近若干年来，西方和日本的藏学学者提出一些不同的意见，但始终未能获得藏学界共同承认。请参看拙文《藏文》，刊于《民族语文》创刊号。

七年,大唐长庆元年,即阴铁牛年十月十日也;又盟于吐蕃逻些之东,哲堆园,时大蕃彝泰八年,大唐长庆二年,即阳水虎年五月六日也;其立石于此,为大蕃彝泰九年,大唐长庆三年,即阴水兔年二月十四日事也。……①

(2)公元1176年(西夏仁宗李仁孝乾祐七年),在甘肃甘州张掖立石的《黑水桥碑》,碑阳为汉文,碑阴为藏文,文义亦汉藏对照,藏文第18行云:"阳火猴年九月二十五日立石"。②

以上两通石刻的藏文史料说明五行学说在历法运用上,藏区在唐宋之间已经普遍通行,还可以探索一下敦煌文书(均为公元10世纪以前的写本)。

敦煌吐蕃文书写卷P.T.986号是《尚书》译文残卷,存159行。原卷出自敦煌千佛洞莫高窟藏经洞。1907年被法国的伯希和劫去海外,现存于法国巴黎的国家图书馆东方手稿部。笔者在1982年研究此卷,撰写过一篇论文,后连同另一吐蕃文书P.T.1291号《战国策》藏文古译残卷的研究,已在有关章节中做了介绍,其中有关于阴阳五行纪年记载,请察看下文比较③。

(3)《尚书》的藏文译文包括了《泰誓》2篇、《牧誓》1篇和《武成》1篇,都属于《周书》的范围。这与当时在敦煌一带流行的汉

① 拙作《吐蕃金石录》(北京,文物出版社1980年版)收有全文并附有照片。李方桂教授等许多前辈做过深入研究。李氏并以专著发表《古代西藏碑文研究》,为中央研究院历史语言研究所专刊之九十一。(李方桂、柯蔚南合著:A Study of the old Tibetan Inscriptions, by Fangkuei Li and W.South Coblin, Nankang, Taiwan, Taipei, 1987。)

② 请参看拙作:《西夏黑水桥碑考补》,《中央民族学院学报》1987年第1期。后收入拙作《西藏文史考信集》,台湾佛光出版社1992年版,第132—154页。

③ 日本裔法籍学者今枝由本郎首先于1979年在匈牙利东方学报发表敦煌P.T.1291号《战国策》研究,实为先导。

文本写本有关。当时藏族的社会经济、文化和军事、政治都处于上升时期,一片欣欣向荣、积极进取的景象。不断大量派遣“豪酋子弟,入国子学”。习诗书礼仪,把唐朝盛世的雅言译成藏文,大大促进了藏族社会的繁荣和进展。从译文中,我们可以见到五行学说已经深深地进入了藏族人民生活之中,不妨举几个例子(为了印刷上的方便,省去藏文原文,仅以还译的汉文举例):

藏文还译为汉文	《尚书·牧誓》原文
仲春二月四日,阳木鼠日。天色将曙,(武王)乃定与纣交战。	时甲子昧爽,王朝至于商郊牧野,乃誓。
武决定伐纣时,孟春一月二日,阳水龙之日,新月初升,其大部仍为黑暗笼罩,休憩一日。	惟一月壬辰,旁死魄。
初三,阴水蛇之日,登程,引兵伐纣。	癸巳,王朝步自周,于征伐商。
孟春一月二十八日(阳土马之日),渡黄河孟津灭纣。孟夏四月三日,阴土蛇之日新月初上,时武王自商纣之地回丰(镐)。孟夏四月一日,阴火羊之日,祭祀七代祖宗之时,王宫二千里以内居位之诸侯,不召自来。	厥九月,哉生明,王来自商,至于丰(镐)。 丁未,祀于周庙,邦甸侯卫,骏奔走,执豆笾。
孟夏四月四日,阳铁狗之日,置三牲于柴堆之上,举火燔祭,祀奉上天。其后,仲春二月初四,阳木鼠之日,天将曙时,纣兵如林,列队布阵交锋。	越三日,庚戌,柴、望,大告武成。 甲子,昧爽,受率其旅若林,会于牧野。

从以上几例,可以清楚见到唐代藏族已经非常熟练地掌握了阴阳五行思想,并用于历法换算之中。至于在医学中应用五行学说,在占卜术中运用五行学说是很自然的事。兹事体大,当另文研究之。

(三)八卦的由来

八卦,在藏语中称为 spar-kha 或 spar-kha-brgyad,就是汉语

的译音,后面再加一个解释性的“八”字。[①] 这八卦所代表的8种事物和符号都分别译为藏语:

卦名	乾 khan	坤 khon	震 zin	艮 gin	离 li	坎 kham	兑 dwa	巽 zon
释义	天 gnam	地 sa	雷 gnam lcags	山 ri	火 me	水 chu	泽 mtshi vu	风 rlung

八卦,在《周易》之中的8种基本图形符号,用“爻”来组成。爻的－－称为阳,爻的－称为阴,以六爻组成一卦。古人把它看成阐明事物变化原理的枢要。唐人修《周易正义》时,开头便说:“夫易者,变化之总名,改换之殊称” 。所以,把它总综为“动”和“变”两大类的哲学观念,用来说明社会一切制度、仪文、器服,一切君臣、父子、夫妇之伦理,一切亲尊长幼之秩序之变化与不变。古人把八卦的发明权归于伏羲,也有人认为是图画文字的起源,也有人归结于结绳记事或数字的起源。《史记》太史公自序里说得明白:“昔西伯拘羑里,演《周易》。”这一说法大致可信。人们都习惯于认为八卦是代表了周人文化的,尽管它也吸收了殷人占卜文化的成分。由于孔子十分喜爱《周易》,一生都在研究《周易》,写过10篇文章做为原书的辅翼,所以称为《十翼》,名气更大了。藏人的先民(姜/羌)跟周人(姬姓)有过密切关系,接触到八卦也是很自然的事。我们不妨比较一下八卦的古音跟译成藏语之间是否接近或吻合,来考察传入藏区的时代,见下表[②]:

① 《藏汉大辞典》第1655页。

② 乾隆本《五体清文鉴》,是清乾隆时编成雕版印刷的一部满、汉、藏、蒙、维吾尔5种文字对照的词汇集,是一件非常了不起的工程。1956年据宫内藏本,由(北京)民族出版社影印,重新精装形式出版。此处所列均出自该书。

中古汉语为 poet kwai
上古汉语为 pet kue
藏语译音为 sparkha

以上可以发现藏语的译音非常接近上古汉语的音读。是否可以说“八卦”进入藏区早于隋唐？再看 bagua(八卦)二字：

其中“八”字韵尾-t～-r 的转换，也是语言学界公认为中古汉语以前的事。

(四)汉藏古代哲学思想的交流

在藏文史书中，史学家不惮其烦地指出阴阳五行学说自汉地传入后，运用在历法和医学方面的事实：蔡巴·公哥多儿吉在其所著《红史》(deb-ther-dmar-po，1346 年成书)中记载“曩日松赞从汉地传入历法、医药”[①]。第五世达赖喇嘛罗桑嘉措所著《西藏王臣记》(deb-ther-dpyid-kyi-rgyal-movi-glu-dbyangs，1643 年成书)所记与《红史》相同[②]。土观·曲吉尼玛在其所著《宗派源流晶镜史》(grub-mtha-vshel-gyi-me-long，1801 年成书)中说：“历算实自汉地传来，(吾藏人)摒印度之地、水、火、风、空等五大种，而采汉地之木、火、土、金、水等五行”。[③]《五部遗教》(bkar-thang-sde-lnga)叙述此事更为具体，“自汉地迎请最为著名之师摩诃衍那(来蕃)，传授汉地之医药及干支历法，并由那囊氏萨罗

---

① 《红史》有东噶·洛桑赤列的注释订正藏文本，北京民族出版社 1981 年出版，汉文本由陈庆英、周润年合译，西藏人民出版社 1988 年出版。引文见藏文本第 35 页，汉文本第 31 页。

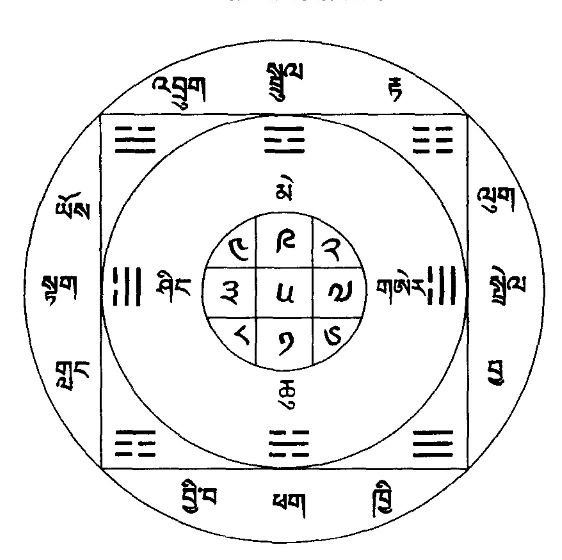
② 《西藏王臣记》有北京民族出版社 1956 年铅印本，由郭和卿译为汉文，有关此段文字见藏文本第 24 页。

③ 《宗派源流晶镜史》有甘肃民族出版社 1984 年铅印本。引文见该书藏文本第十品(汉地孔教、道教之品)，刘立千氏汉文译本由西藏人民出版社出版。

君担任通译之职"①。



藏人护身铜镜图



上图是藏区人们经常佩戴的护身铜镜(示意):内圆中 9 个藏式数字 1—9,排成一个三三幻方,即上、下、左、右、斜、直,其总和都是 15。藏人称之为 pho-brang-dgu-gling,即九宫。中圆即五行、五方,上南、下北、左东、右西,中间的 ५,既是数目码字,代表 5,又与藏文"土"sa 写法一致,一举双用,即五行、五方相配,东木、西金、南火、北水、中土。方格内是八卦。分布顺序与汉地同。外圆是十二生肖(均为圆象,今改成文字,取其意而已)。

那么,这一小小铜镜所记正是阴阳、五行、九宫、八卦等内

① 《五部遗教》有北京民族出版社铅印藏文本,1986 年出版。相传为公元 8 世纪赤松德赞赞普时作品,藏地目为出土古籍 gter-ma。

容，于此可见，汉藏人民的思想交流，由来久矣！[①]

三、五姓说——阴阳五行在藏族中的具体运用之一例

阴阳五行的学说传入藏区以后，又有新的发展，人们把它应用到实际生活中去。例如，居住在河西一带的藏族采用了与当地汉族相同的汉姓，而且以阴阳五行来规范姓氏的属性，这样来应用在婚姻、住宅和占卜等方面，叫做“五姓说”。日本京都大学学者高田时雄发表过一篇甚为著名的论文——《五姓说在敦煌藏族》，文中说：

> 归义军时期（即9世纪后半叶和10世纪）的敦煌，继吐蕃统治时期之后，仍然居住着相当多的藏族人。他们继续使用藏语藏文，基本上保持了自己的民族特点。但是，随着时间的推移，他们逐渐接受了汉族的习俗，在日常生活的各方面采用汉族的作法，这是容易想象到的。五姓说是流行于古代汉族民间的一种迷信说法。敦煌文书中普遍看到它盛行的光景，这个说法本来只是具有汉族姓氏的人使用，才能发挥它的用处，而敦煌藏族却采用了这个五姓说。[②]

---

① 夏鼐先生在《元安西王府址和阿拉伯数码幻方》一文中指出：“幻方是数学中组合分析的一支，但是因为它有神秘色彩，宗教迷信后加以利用。”并举出现代埃及人用幻方催生或诅咒，印度人以幻方作护身符，伊斯兰世界相信幻方具有保护生命和医治疾病的力量。以上均见其专著《考古学和科技史》第67页。

② 《敦煌吐鲁番学论文集》，第756—767页。

五姓是以宫、商、角、徵、羽之五音来分类姓氏,用来作为占卜基础的一种朴素原理,其起源比较古老,至少可溯源到后汉,见于王充的《论衡·诘术篇》。在《旧唐书·经籍志》下五行类著录有《五姓宅经》二卷;《五姓墓图要诀》五卷,孙氏撰;《玄女弹五音法相塚经》一卷,胡君撰;《新唐书·艺文志三》五行类有《五音地理经》十五卷等。

P.2721 号卷子《杂抄》是敦煌的童蒙读物,其中有"何谓五姓? 宫、商、角、徵、羽。五姓作何声色,黄声宫、白声商、青声角、赤声徵、黑声羽。"在 P.2581 号卷子《孔子备问书》中也有:"何谓五姓,宫、商、角、徵、羽此之是也。五姓何属? 角属东方木、徵属南方火、羽属北方水、宫属中央土、商属西方金,此之是也。"

藏文写卷 P.T.127v. 正面 184 行,反面 77 行。其中反面第 10 行到 28 行是阴阳五行相生相克与五姓的关系的文字。高田时雄氏录出原文并译为汉字,现转抄如下:

10. ////srog myi mthun ba la/ gser dang mye myi thun/shing
行 不 合 者 金 与 火 不 合 木
dang mye myi thun/chu dang mye myi thun//
与 火 不 合 水 与 火 不 合

11. ////srog mthun ba la/sa dang chur phrad na mthun/sa
行 合 者 土 与 水 配 时 合 土
dang myer phrad na mthun/sa dang shing du phrad na mthun
与 火 配 时 合 土 与 木 配 时 合

12. sa dang/gser du phrad na mthun/ chu nyis phrad na mthun/
土 与 金 配 时 合 两 水 配 时 合
mye gnyis phrad na mthun/shing gnyis phrad na mthun
两 火 配 时 合 两 木 配 时 合

13. ser gnyis phrad na myi mthun/mye dang gser myi
两 金 配时不 合 火 与 金 不
mthun/shing dang gser myi mthun/chu dang gser
合 木 与 金 不 合 水 与 金
mthun/chu dang shing
合 水 与 木

14. mthun// //
合

15. //myivi rus pa dguvi yim gang la gtogs pavi mdo//
人 姓 归 属 五 音 经

16. //kung zhes bgyi ba ni// savi srog ste// //phan/bam/
称 做 宫者 土 行 □ 汜
kag/wam/zhim/vgyam livu/ cing/zung/
□ □ 任 严 刘(柳) 郑 宋

17. kwan/sun/pyan/vgyovu/yevu/ kung/phyan khug/yun/levu/
□ 孙 □ 牛 要 宫 □ 曲 □ 牢
khyevu/shav/dzevu/byen/phyen/ khung/gung/vdi tsam
仇 沙 □ □ □ 孔 □ 此 等

18. ni sa la gtogs pa lags/
即属于 土 者 也

19. //sho zhes bgyi ba ni /gser gyi srog te// //cang/wang/
称 做 商 者 金 行 张 王
lyong/tho/yong/sag/sho/hav/hevi/su/ dza/vgu/thevu/
梁 唐 阳 索 常 何 □ □ 左 □ □

20. do/khang/cog/zo/hwa/grav/le hu/khyi/dzo/shig/vvan/
屠 康 □桑 □ □ 令狐 庆 蒋 石 安

lu/vbye/vbyevu/hag/ceg/phovu/ phu/la/she/hong/gye/
庐 □ □ 郝 藉 □ 傅 □ 仕 向 荆

21. vbav/lwevi/phren/duv/huv/tovu/ te/vbyovu/hig/lyo/
□ □ □ □ □ □ □ □ □ □
rusv di ni gser la gtogs lags//
此 姓即 属于 金 者也

22. ////kog zhes bgyi ba ni/srog shing lags ste// //lung/
称 做 角 者 木 行 也 龙
jeg/cu/thevu/[ ]e/havu/kyong/khung/
翟 朱 窦 □ 侯 □ 寇

23. vgwen/dzevu/chevu/tsevu/lag/civu/□er/kovu/thevu/
原 赵 巢 曹 乐 □ 寇 窦
dza/vgyevu/khyur/hwevu/shra/kyevu/rus vdi tsam ni
左 牛 屈 □ 沙 □ 此等 姓即

24. kog la gtogs pa lags/
属 于 角 者 也

25. //ywu zhes bgyi ba ni/myevs srog lags te li shi/jin/
称 做 羽(sic) 者 火 行 也 李史 陈
then/kwam/cheng/gyav/khug/shing/ din/
田 郭(?) 郑 贤 麴 申(?)宁(?)

26. dwan/lag/vvi/ gevi /thwan/ser/ shovu/ha/vbye/byir/
段 □ 伊 儿(?) □ 薛 □ □ □ □
rus vdi rnams ni mye la gtogs pa legs//
此 等 姓 即 属 于 火 者 也

27. //[ ]ywi zhes bgyi ba ni/srog chu la gtogs pa [ ]i
称 做 羽 者 属 于水 行

legs////yi/1u/vvir/vbav/meng/vga/byen/

也 □鲁□ 马 孟 贤 □

28. hang/khyag/bye/thivu/vbu/vvun/hu/lwi/zu/hivu/[ ]vi

黄(?) □ 皮 □ 武 温 胡 □苏 □

byevu/phevi/wu/hyen/rus vdi rnam ni srog chu lags so

表 □ 巫 □ 此 等 姓即 属于 水也

按:P.T.127v 号藏文写卷的正面 78—184 行是《藏医炙法残卷》,笔者在《敦煌吐蕃文献选》汉文本、藏文本分别刊出①,此处不予赘引。而反面的 10—28 行,即本文所举出的五姓说的部分。文中的"合"与"不合"也就是我们常说的"相生"与"相克"。所举均汉姓,有:纪、任、严、刘(柳)、郑、宋、孙、牛、曲、仇、沙、孔、张、梁、唐、阳、索、常、何、左、屠、桑、令狐、庆、蒋、石、安、庐、郝、藉、傅、向、荆、龙、翟、朱、窦、侯、原、赵、巢、曹、东、寇、屈、史、陈、田、郭、贾、鞠、申、段、伊、薛、鲁、马、孟、黄、皮、武、温、胡、苏、巫……六七十种之多,过去我们在吐蕃文书和汉文书中常常见到在吐蕃部落里有汉姓的藏族如:P.1475《寅年正月令狐宠宠卖牛契》中的令狐宠宠、S.1475《阿骨萨部落百姓赵卿卿便麦契》中的赵卿卿、S.1475《阿骨萨部落百姓马其邻便麦契》中的马其邻、P.3485 号《题记》中的王吐浑等,看来都是一些汉姓藏人,也都是采取了五姓说,逐步在姓氏上汉化了的藏人。

高田时雄在他的论文最后的结论中说:

> 五姓是汉族人特有的思想,没有姓氏的藏族是不得应用的。但是,上举的藏文五姓材料使我们断定,到了 10 世

① 四川民族出版社 1983 年 8 月版。

纪敦煌的藏族受邻居汉族的影响而采用了这个迷信思想。我们知道,敦煌的一部分藏族人早在吐蕃时期就有采用汉姓的了。比如,9世纪初在敦煌开展了大规模的《无量寿宗要经》的抄写事业。由此,今天尚有无数的《无量寿宗要经》的抄本保存下来,附在各份抄本末尾的写经人名和校勘人名中有若干"姓汉名藏"的人,如:cang(张)stag-skyes,wang(王)klu-legs,sag(索)legs-bzang等等,不胜枚举。如此,他们在吐蕃时期也准备了后来采用五姓说的基础。敦煌藏族汉化的证据表现在各种资料中,但是五姓的采用可以说是最突出的一个表现。

高田氏这一见解是很有说服力的,正是说明阴阳、五行的哲学思想在藏族中具体应用的一个实例。

跋　　饶宗颐

读王尧先生大作,受益良多,然细绎文中所论,似可作如下补充:

河图、洛书的起源,近时出土新资料,若安徽含山凌家滩的玉龟夹带钻孔之数与大圆及小圆之间,8个箭头和四隅四箭,正示周天四方、八极之象,说者咸谓即历术所肇始,证明5000年前汉人祖先已有河图、洛书与八风、八索的观念,王先生以为经刘歆的推衍,把河、洛与阴阳、八卦范畴统一起来,其说似较为保守。

文中引张克强绘制之九宫贵神坛图,其实王溥《唐会要》已有详细记载,敦煌写卷中大小《九宫图》有多件(如S.2404号、276号、861号、95号、612号、1473号,P.2623号、3403号、3507号),以九方9种颜色配星辰神宿以定方向,以占休咎,上利兴功乃为紫(位九之天一)白(位一之太一)两方。唐代其术十分盛行,濡染及于藏土,理所当然。

王文据藏文《五部遗教》证明摩诃衍入藏传授汉地医药及干支历法。余于1964年尝发现S.2672号即为王锡《顿悟大乘正理要诀》之第二写本，写有《神会门下摩诃衍之入藏兼论禅门南北宗之调和问题》(载《香港大学五十周年纪念论文集》，又收入《选堂集林》中册，页697—770，兼述摩诃衍与南诏禅灯系统)，与王锡是卷校记，王君未及拙作，故为补述。

王文引吐蕃P.T.1291号谓为《战国策·魏策》，沿法京今枝由郎、石泰安二氏之说，今按核实应是东晋孔衍的《春秋后语·魏语》，P.T.1291号与P.2589号之《魏语》记载多相同。法京《春秋后语》唐写卷多件，故易被翻成藏文，此事早经马明达君考出，宜加改正。[①]

本文第三节的五姓说，大量采用高田时雄之论文。细溯其源，《汉书·艺文志》有《五音奇胲用兵》二十三卷，说者引《左传》哀公九年，史龟云："利以伐姜，不利子商。"姓之有五音，已见于此。王符《潜夫论·卜列篇》记宅有宫商之第，在王充之前。著《五行大义》之隋人萧吉，亦有《五姓宅经》(见《通志·艺文略》)，先于吕才。高田所录藏文，如第25行"ywu 称 zhes 做 bgyi 羽(sic) ba ni 者"句，羽字误，应作徵。[②] 至于所列诸姓，有无舛错，尚待细校。此类材料甚多，宋·谢维新《古今合璧事类备要》、《排韵增广事类氏族大全》(《四库全书》本)等类书及拙刊《李卫公兵要望江南》皆有五音姓氏，可资比勘。

跋补：选堂先生所见甚是，容当斟改，谨致谢意。

---

① P.T.1291号文书据尧仔细寻绎，藏文似与《战国策》接近，而马明达君所云《春秋后语》恐系揣测之词，未敢苟同。

② ywu之对音为"羽"，而"称做"乃zhes一词之对译，排列之误，并非"徵"之误列。谨跋如上。

摩诃葛剌(Mahākāla)崇拜在北京

在北京城西直门外直西1公里处,即是著名的动物园(昔称三贝子花园)。其西侧,有一座在20世纪70年代修建的雄伟、壮丽、引人注目的体育馆,人们都知道,这叫"首都体育馆",可是,很少有人知道那里原来叫"摩诃葛剌庙"。事实上,修建体育馆之前,那里曾是海淀评剧团驻地。再往前说,就叫摩诃葛剌庙了。那是大清王朝定都北京以后,在京城修建的几座摩诃葛剌庙之一。

"摩诃葛剌"系梵语,汉译为"大黑天神",是古代印度的崇拜,由来已久。作为佛教的守护神,具有战神、财福神和冥府神几种性格,形象不一。①

最早在唐代传入中国:

---

① 丁福保,《佛学大辞典》"大黑天"条:梵语摩诃迦罗 Mahākāla 译为大黑天、大黑神,或译为大时,显、密二教之所说各异。密教谓为大日如来因降伏恶魔,示现忿怒药叉主之形者;或有一面八臂、或有三面六臂,系人之骷髅以为璎珞,可畏之相也。故古来以为军神而祀之。《佛祖历代通载》卷三五:"显教之所传者,以之为施福神。谓祀之则能得福德。西竺诸寺皆于食厨安置供养之。"(编按:因版本不同,本书有22卷及36卷的异数。)

不空(705—774年)《大日经疏》卷十:"此天为毗卢遮那佛之化身,降伏荼吉尼天之忿怒身。"[①]

良贲(716—777年)《仁王护国般若波罗蜜多经疏》卷下:以"此天为战神,乃摩醯首罗(大自在天)之化身,夜游人间,食人血肉"[②]。

义净(635—713年)《南海寄归内法传》卷一"受斋轨则条":以"此神(指摩诃葛剌)为食厨之神,江南一带民间食厨多祀此神"[③]。

此神之事迹分别见于下列各经卷:1、《大集经》卷五五,《分

① 不空(Amogharajra,705—774年),唐代僧人,密宗创始人之一。与善无畏、金刚智合称开元三大士。原籍北天竺,随师金刚智来华,参与译场,传译密法,所译大乘及密典77部,120余卷。《大日经疏》卷十云:"摩诃迦罗所谓大黑神也。毗卢遮那以降伏三世法门欲除彼(指荼吉尼),故化作大黑神,过于彼无量示现,以灰涂身,在旷野中,以术悉召一切法成就。乘空、履水皆无碍,诸荼吉尼而诃责之:'犹汝常啖人,故我今亦当食汝。'即吞啖之。"

② 良贲(716—777年),唐京师安国寺僧,助不空译经。《宋高僧传》有传。《希麟音义》卷七:"良贲者,即助译《仁王经》沙门名也。"所作《仁王护国般若波罗蜜多经疏》卷下:"大黑天神,斗战神也。若祀彼神增其威德,举事皆胜,故响祀之。"

③ 义净(635—713年),唐京北大荐福寺义净三藏,咸亨二年(617年)年37,发足取路南海,趋印度,经25年、30余国,天后嗣圣元年(684年),还洛阳。天后亲迎于上东门外。初与于阗之实叉难陀共译《华严经》,后于长安福先寺及雍京西明寺自译《最胜王经》等20部。又译《庄严王经》等56部,230卷。别出《南海寄归内法传》、《西域求法高僧传》等5部9卷,先天二年(713年)示寂。《宋高僧传》有传。《南海寄归内法传》卷一云:"西方诸大寺处,咸于食厨柱侧,或在大库门前雕木表形,或二尺、三尺为神王状。坐抱金囊,却踞小床,一脚垂地,每将油拭,黑色为形。号曰莫诃哥罗,即大黑神也。古代相承云:是大天之部属,性爱三宝,护持五众,使无损耗,求者称情。但至食时,厨家每荐香火,所有饮食,随列于前。"
看来,义净所记此神在印度诸国地位、作用与译传来华后大致相同。

布阎浮提品》;2、《理趣经》卷下;3、《青龙寺仪轨》卷下;4、《玄法寺仪轨》卷下;5、《慧琳音义》卷下。

可见,在唐代汉族地区仅仅把这一尊神当作一般守护神,乃至在厨房、仓库之类尽责的小神祇,没有多高地位。所谓战神的灵应尚未显著。

就在唐代,不空等三大士把密教传入中国时,在密教胎藏界曼荼罗外金刚部之中,也曾把此神列于左方第三位:"呈现黑色极忿怒之相,火发竖立、三面六臂,正面有三目,左、右面各二目,以骷髅为璎珞,以蛇为臂钏,趺坐于圆座之上。"形象十分狰狞恐怖。[①]

在《大黑天神法》中载其真言:"唵,密止密止,舍婆隶,多罗羯帝,娑婆诃。"其种子字 Yam,三昧耶形为剑,这一真言及意义如下表:

梵音	汉字译音	汉意
Om! miccimicci	唵! 密止密止	降伏
Svare	舍婆隶	自在
Toragate	多罗羯帝	救度
Svaha	娑婆诃	吉祥[②]

① 密教坛场中安置13大院414尊,一切之功德轮圆具足者,是胎藏界之曼陀罗也。
第一中台八叶院9尊,第二遍知院7尊,第三释迦院39尊,第四持明院5尊,第五虚空藏院28尊,第六金刚手院33尊,第七除盖障院9尊,第八观音院37尊,第九地藏院9尊,第十文殊院25尊,第十一苏悉地院8尊,以上209尊谓之内院。第十二外周之金刚院205尊,通内外院为414尊也。此处所引为外金刚部,则与胎藏界坛城第十二所谓外周金刚院,大黑天神当为205尊之一。

② "大黑真言"的不同汉字异译:"唵! 尾旨尾旨(降伏),惹口缚礼(自在),多唵伽帝(极度),莎诃(吉祥)。"其尾旨错作尼旨,显误。

看来，此神在密教中一直属于一般守护之神，战神地位仍未突出。

摩诃葛剌自唐代传入以后，译名颇不一致，唐代当时就有"摩诃伽罗"、"摩诃迦罗"；宋元之间每每译作"摩诃葛剌"或"摩诃哥罗"；明清以降又译作"嘛哈噶拉"或"吗哈噶拉"、"玛哈噶喇"。究其实，皆是 Mahākāla 的不同译名而已，意译为"大黑天"、"大黑天神"，倒是一致的。当然，因为藏语曾有"nag-po-chen-po"（大黑）和"mgon-po"（怙主、护）的译法，元代也曾在汉语中依藏语译为"大护神"。[1]

元代，八思巴（vphags-pa，1235—1280 年）以帝师之尊入仕元廷[2]，萨迦一系僧侣在内地备受尊崇。藏传密法与之俱来，深

---

① 藏语在多数场合以 mgon-po(怙主、依怙、护主)来代表 Mahākāla，偶然也译称 nag-po-chen-po(大黑)作为护法尊神，早已加入西藏万神殿中，受到普遍的尊崇。多杰觉拔喇嘛在内地弘传的西藏密法时，其法本《密乘法海》共 108 种大法，护法部第一即为"嘛哈嘎喇念诵法"。略云：(观音)乃作思惟，众生难度之因，皆由魔所缠扰，于是化现嘛哈噶喇伏魔本尊，内怀彻骨之大悲，外现无比之威猛。当其化现此伏魔本尊时，悲泪下注，滴滴生莲，由此莲花上，复生白度母及绿度母二尊，发愿助嘛哈噶喇降魔化众，并有无量眷属。(见新文丰出版公司影印本，436 页)

藏人中名 mgo-po(贡布)者甚多，亦与此护法崇拜有关。在寺庙内，密宗修法神殿称为 mgon-khang，即护法神殿也。

《元史·释老传》载："元贞间，海都犯西番界，成宗命祷于摩诃葛剌神，已而捷书果至。""有曰：古林朵四，华言至尊大黑神回遮施食也。"都可证明元廷已接受了摩诃葛剌的崇拜和信仰。

② 《元史·释老传》，中华书局新排标点本，《列传》卷八九。《八思巴传》，陈庆英著，藏学出版社，1992 年版。《萨迦世系史》汉译本，陈庆英、高禾福、周润年译，西藏人民出版社，1989 年版。

为帝王后妃及诸王公大臣之宠信。[①] 经过藏僧之大力宣传,"摩诃葛剌"的地位猛增,乃以护神——护法之位阴助蒙元朝廷,于是,大大地隆盛起来了,著名的《胆巴碑》载其事甚详[②]:

……至元七年(1270 年)与帝师八思巴俱至中国。帝师者,乃圣师之昆弟子也。帝师告归西番,以教门之事属之于师。始于五台山建立道场,行秘密咒法,作诸佛事,祠祭

① 其最著名的莫过于《元史·顺帝纪》、《元史·哈麻传》所载西藏僧侣在大都的薰天气焰,可参看原文。今以元廷流传的西藏僧人译进御览的专著《大乘要道密集》中的《道果延晖集》一书为例,似为当时盛行于宫廷的"演揲儿法"的有力旁证。此书在国内原有吕澂(秋逸)先生印本,为数极少。现在有台湾金刚乘学会影印本流通。作者将另文介绍其内容及要旨。

② 《元赵孟頫书胆巴碑》全名《大元敕赐龙兴寺大觉普慈广照无上帝师之碑》,集贤学士资德大夫臣赵孟頫奉敕撰并书、篆。延祐三年(1316 年)立石。今据文物出版社影印本引录。赵孟頫(1254—1322 年),宋宗室仕元者,元代著名书法家、画家。原件藏故宫博物院,纸本卷装。
关于胆巴事迹,详于以下诸作:(1)《汉藏史集》中提到胆巴的事迹在"江孜法王世系"内,见汉译本 232 页。(2)《元史·释老传》、《佛祖历代通载》卷三五。(3)陈庆英、周生文:《元代藏族名僧胆巴国师考》,《中国藏学》1990 年 1 期,58—67 页。(4)Elliot Sperling,"some Remarks on Sga A-gnyan Dam-Pa and The Origins of the Hor-Pa lineage of the Dkar-mozes Region"(E. 史伯岭,《关于阿年胆巴及甘孜霍尔世系的几则考证》)Tibetan History and Language, studies Dedicated to Uray Ge'za on His Seventieth Birthday.(《藏族历史与语言·祝贺 G. 乌瑞七十寿诞文集》,1991 年维也纳大学藏学——佛学系出版。)文载该书 455—456 页。(5)R. A. Stein, Recherches sur L'epee et le barde Tibet (PARIS, 1959), PP.188, citing Hor chos-rje Dbyangs-can Snyems-Pa'i Lang-tsho, hor-chos-rje sku-phreng gong-rim-gyi rnam-thar.(R.A. 石泰安教授,《格萨尔王传研究》内所引用的"霍尔法王世系历代史传")对阿年胆巴有专章叙述。
以上诸家已对胆巴生平做了详尽考释,可以确信碑文中所提到的事实无误。

摩诃葛剌。持戒甚严,昼夜不懈,屡彰神异,赫然流闻,自是德业隆盛,人天归敬。[1]

文中提到的圣师指萨迦班智达公哥坚参(kun-dgav-rgyal-mtshan,1182—1251年),八思巴之伯父,以63岁高龄,应蒙古阔端王子之邀,携八思巴兄弟来凉州会商,解决西藏地方正式纳入中国版图之事,70岁圆寂于凉州。[2]

在藏文本《汉藏史集》(rgya-bod-yig-tshang,成书于1434年)一书中列有胆巴传。内云:"在涿州地方兴建神殿,内塑摩诃葛剌主导及眷属之像,由上师亲自为之开光。像面南,朝蛮子地方,阿阇黎胆巴功嘉在此修法。"[3] 另,程钜夫(1249—1318年)的《雪楼集》中《凉国敏慧公神道碑》一文亦记:"阿尼哥确于至元十三年建寺于涿州。"[4] 柳贯(1270—1342年)的《护国寺》中云:"初,太祖皇帝肇基龙朔,至元世祖皇帝绥华纠戎,率成伐功。常隆事摩葛剌神,以其为国持赖,故又号大护神,列诸大祠,祷辄响应。而西域圣师大弟子胆巴,遂以其法来国中,为上祈祠,因诏立庙于都城西南涿州。"[5]

---

① 碑文中提到在五台山建立道场事又见于《佛祖历代通载》卷三五。

② 《萨迦世系史》第3章第5节《法王萨迦班智达公歌坚参传》。其著名作品《致吐蕃地方僧俗领袖公开信》,载南京大学《元史及北方民族史研究》,1979年。由笔者首次译为汉文。

③ 《汉藏史集》上篇第23节《吐蕃地区驿站的设置》,伯颜丞相的故事中有此文,见汉译本172—173页。

④ 程钜夫(1249—1318年),元代著名学者,历任翰林集贤学士待御史及闽海、山南江北、浙东海右诸道肃政廉访史,主修《成宗实录》、《武宗实录》等。著《雪楼集》,名重当时。

⑤ 柳贯(1270—1342年),元朝著名理学家,其文收入苏颋的《国朝文类》有《唐律疏义序》、《题郎中苏公墓志铭后》等,有《柳待制文集》传世。

以上汉藏文史料都说元初涿州(今涿县在北京市西南100公里处)和五台山兴建了喇嘛神殿,祠祭摩诃葛剌,而由胆巴主其事。

究竟摩诃葛剌(大护神)有什么样的灵应呢?在释念常(元僧,1316年任方丈)的《佛祖历代通载》中有比较详细的记载:

> 初,天兵南下,襄城居民祷真武,降笔云:"有大黑天神领兵西北方来,吾亦当避。"于是列城望风款附,兵不血刃。至于破常州,多见黑神出入其家,民罔知故,实乃摩诃葛剌神也。此云大黑,盖师祖父七世事神甚谨,随祷而应,此助国之验也。[①]

南宋的张端义(1179—1248年)《贵耳集》(1246年成书)卷下所记,大意相同,称"摩诃葛剌"为"北方黑煞",云:"均州武当山,真武上升之地,其灵应如响,均州未变之前,韃至,圣降笔曰:'北方黑煞来,吾当避之。'"[②]

这些记载说明了摩诃葛剌是萨迦人七世崇奉的家神。迎到蒙古以后,站到蒙古人一边,帮助蒙古军队征服襄阳、均川、常州。由此,可以了解摩诃葛剌的地位逐渐上升的原因。

《元史·英宗纪》至治三年十二月:"塑玛哈嘎拉佛像于延春阁之徽清亭。"

以上,由五台山而涿州而京城大内,这是摩诃葛剌进京入宫

---

① 见《大正藏》第49册,《佛祖历代通载》卷二二,726页上。

② 所记均为同一传说,许地山在他的《扶箕迷信的研究》一书中引述了这一条箕诗,并下了评语,认为这位真武大帝实在不负责任,他本来应该保护地方、福佑人民,谁知当灾祸临头时,率先逃脱,大不应该。

的记录。所以陶宗仪(1316—1402年)《辍耕录》卷二记载:"皇帝受佛戒,入戒坛时见马哈剌佛(即摩诃葛剌也)。"说明在宫廷里也供奉摩诃葛剌了。[①]

明承元绪,喇嘛,尤其是来自西藏的喇嘛受到特别的优渥礼遇。这是明初太祖、成祖对藏区实行"众建多封"、"礼聘僧人"的既定方针决定了的。所以封赏了大宝、大乘、大慈三大法王,分别笼络住噶举、萨迦和格鲁三大主流教派。而各地方势力也受封为阐化、阐教、辅教、护教和赞善五王,加在一起,就是著名的"明封五王"。[②]当然,前朝留下的摩诃葛剌崇拜也与这些喇嘛高僧同在。

刘侗(? —1637年)的《帝京景物略》云:"西域双林寺,后殿奉玛哈噶拉佛,以处西域僧也。"[③]

① 陶宗仪(1316—1402年),元黄岩人,字九成,号南村。此书又名《南村辍耕录》,30卷、580余条,记元代典章、制度、掌故、民俗、书画、戏曲资料等,有较高学术价值。

② 参考王森《西藏佛教发展史略》一书,第5、6、8各篇记叙最详。又,日本学者佐藤长撰有《关于明代八大法王》专考,载《东洋史研究》第21卷(1962年)、第22卷(1963年)。

③ 刘侗,生年不详,卒于1637年。明代湖北麻城人,字同人,号格庵,崇祯进士,授吴县知县。与于奕正同撰《帝京景物略》一书,刻于崇祯八年(1635年)。八卷,列目129条。记明代北京城郊景物、园林寺观、陵墓祠宗、名胜古迹、山川桥梁,并旁及人物故事,颇有史料价值。

关于双林寺的记载还有以下文字足资参考:

于慎行,《谷城山房集》:"万历初,大珰冯保营葬地,造寺曰双林。双林,冯之别字也。"这座明代有名的喇嘛寺原来其后台是万历年间最著名的太监冯保。难怪其声势煊赫。冯琦的《北海集》《双林寺歌》、于慎行的《谷城山房集》内《双林寺歌》,都以极为浓重的笔墨描写其豪华,嗟叹其衰败。明工部右侍郎王槐撰《双林寺碑》记明寺成于万历四年(1576年),岁次丙子,与刘侗所记同。刘侗所记:"双林寺三大士西番变相也。相皆裸而跣,有冠、有

这一所寺庙大概是专门供养藏僧的喇嘛寺,地在西郊动物园之南。今为北京画院及计算机学院的后院,寺已毁圮,不可寻,惟有一座藏式白塔魏然独存。类似的情况,明代各地犹有摩诃葛剌的崇拜踪迹,清代著名历史家厉鹗(1692—1752年)在其《樊榭山房集》卷五,有《吴山咏古诗》二首,内中颇有趣味地咏叹了摩诃葛剌庙,并有小序云:"麻曷葛剌佛在吴山宝成寺石壁上,复之以屋。元至治二年,骠骑上将军左卫亲军都指挥使伯家奴所凿。案:《元史》泰定帝元年,塑马合吃剌佛像于延春阁之徽清亭下,《辍耕录》亦称马哈剌佛,盖梵音无定字故也。元时最敬西僧,此其像设狞恶,志乘不载,观者多昧其所自,放诗以著之。"这首诗颇有点气势,兹转录于下[①]:

棠、有璎珞、犼、象、狮各出其座下。中金色,勇猛丈夫也。五佛冠,上二手交而杵铃,趺而坐。左右各蓝色,三目彩眉,耳旁二面,项累二首,项腰各周以骷髅,而带以蛇。左喙鼻耳角牛也,三十二臂,一十六足。中二手交把骷髅半额而铲取其脑,其三十手所执械、旗、幡、鼓、铃、牌、金火轮、绳、棰、杵、刀、叉、枪、剑、铁、钺、弓、矢,其所执残者为身头手足,肉骨血淋淋皆新,所有陈者骷髅也。足左踏皆若凤、右踏皆若马,各有人金冠合掌腰腹承之,其一人两手拍捧而悲也。右魔王鬼神像也,其环一、十六臂而四足,手二交而托,十四仰而托,托皆噶布拉碗,左之碗盛菩萨,右盛虎、狮、象、驼、犀、海马。噶布拉碗者,解顶颅骨而金络瓣棱尖如莲房也。足踏人四色,前仰后伏。殿壁所遍绘亦十方如来示现忿怒尊者像也。有鞯、人革,其面爪趾宛然者,有倒络人首而为璎、蹬骷髅口而为镫,有载人面首若猎而狐兔雉累者,有尸三刃穿,有戟三首贯者,有方啖人半身而披发垂于吻者,其计令瞻而众怖思而猛省欤? 忿怒变相,乌斯藏每贡之,曰玛哈噶拉佛。寺后一土山,山前一塔,旁皆朱樱。"

以上文字描写藏传佛教密教的佛像、壁画与今日所见并无二致,惟妙惟肖,可以看出当年双林寺所供奉的摩诃葛剌实为明朝廷所支持者。

① 宿白先生最早引用这首诗于他的大作《杭州元代密宗事迹考》,载《文物》1990年10期中,给予作者很大的启发,特此致谢。

寺古释迦院，青滑石如饴，
何年施斧凿？幻作梵相奇，
五彩与涂饰，黯惨犹淋漓，
一躯俨箕倨，努目雪两眉，
赤脚踏魔女，二婢相扶持，
玉颅捧在手，岂是饮月支？
有来左右侍，骑白象青狮，
狮背匪绵幪，荐坐用人皮，
骷髅乱系颈，珠贯何垒垒。
其余不尽者，复置戟与铍。
旁记至治岁，喜舍庄严资，
求福不唐捐，宰官多佞辞。
我闻刘元塑，妙比元伽儿，
搏换入紫阁，秘密无人知。
此像琢山骨，要使千年垂，
遍翻诸佛名，难解姚秦师，
游人迹罕到，破殿虫网丝，
来观尽毛戴，香火谁其尸？
阴告久凝立，相见初成时，
高昌畏吾族，奔走倾城姿，
施以观音钞，百锭鸦青披，
题以朴嫩笔，译写蟠蚪螭，
照以驼酥灯，深碗明流离，
供以封羊心，洁于火祀牺，
红兜交膜拜，白伞纷葳蕤，
琅琅组铃语，逢逢扇鼓驰，

到今数百祀，眩惑生凄其。
但受孔子戒，漫书胆巴碑，
访古为此作，聊释怪谍疑。

作者在诗中把杭州吴山宝成寺石壁上的摩诃葛剌像的狰狞怪诞描写得非常真切，而且对元代以来崇信喇嘛、尊祀摩诃葛剌的风气也有皮里阳秋的月旦。作者目睹寺宇的颓圮，已经是"游人迹罕到，破殿虫网丝，来观尽毛戴，香火谁其尸？"不胜感慨系之。说明到了明末，摩诃葛剌的崇拜又逐渐衰落下去。这既与明代朝廷对喇嘛教的政策或起或落，或张或驰有关，也与内地汉族知识分子对佛教的密宗持反对与批评的态度相联系。[①]

满州人在1644年入关，定鼎北京，建立大清王朝。此前，远在天聪八年(1635年)皇太极为了与蒙古人结盟，谋求逐鹿中原，曾通过西藏喇嘛作为中介，并取得了实际上的成功。

---

① 厉鹗(1692—1752年)，清代著名史学家、诗人。字太鸿，号樊榭，浙江钱塘人，举博学鸿词，作《辽史拾遗》10卷，使辽代200年事凡有可考者粲然具备。又撰《宋诗记事》100卷，亦富史料价值。《樊榭山房集》20卷，为其诗文总集。厉氏的诗及小序表明摩诃葛剌的崇拜一度在杭州也很流行，可能与喇嘛教徒杨琏真迦在杭州担任江南佛教总统有一定的关系。至治二年(1322年)开凿的密教石窟供奉摩诃葛剌神像正是藏传佛教在内地进一步传播的例证。

《明书》傅维麟记录的故事最为有趣：一日散朝后，翰林侍读李继鼎问同僚："君等知'唵嘛呢叭咪吽'六字真言之意何解？"皆曰："不知。"李曰："我知，实乃'俺把你们来哄"也！"众大笑。

明、清小说中"番僧"、"胡僧"皆指藏土僧人，大都是作奸犯科，以术骗人，欺世盗名，妖言惑众的反面人物：如《野叟曝言》、《蜃楼志》、《隔帘花影》等书，比比皆是，也可看出汉族孔孟之徒对密教的反感。又张昱的《辇下曲》云："似将慧日破愚昏，白昼如常下钓轩，男女倾城求受戒，法中秘密不能言。"(《张光弼诗集》)微言大意，语含讥刺，亦属此类。

天聪八年间，察哈尔部墨尔根剌麻载护法嘛哈噶剌之金身来归盛京。此金身当元世祖时帝师帕斯巴（八思巴）用千金铸为佛像，奉祀于五台山，后移于元裔之察哈尔国。剌麻知天命已归后金，因送致太宗之廷，太宗乃于殿侧（实胜寺）造银塔一座祀之。①

这件事并不偶然，在这之后，崇德七年（1642年），西藏的第四世班禅和第五世达赖喇嘛联合派出代表团，绕道蒙古，到达盛京，与满洲人建立了关系，往来沟通，日见亲密。②

---

① 见《清朝全史》（稻叶君山著，但焘译，中华书局版）。其事在《清史稿·太宗纪》，天聪八年十二月丁酉："墨勒根喇嘛以嘛哈喇金像来贡，遣使迎至盛京。"与此正合。文中所云实胜寺内建塔祀摩诃葛剌神像事于史有证。实胜寺内至今尚有摩诃葛剌（玛哈噶拉）楼，位于大殿西南，二层歇山式，藏金质摩诃葛剌像，楼因此得名，楼下有小塔，葬有墨尔根都尔吉喇嘛遗骨，均不存。（《中国名胜词典》，220页）

② 《清史稿·太宗纪》，崇德八年五月丙申："先是图白忒部达赖喇嘛遣使修聘问礼，留京八月，至是，遣还，并赉其来使。"

《清实录》太宗崇德七年十月己亥（1642年10月25日），图白忒部落达赖喇嘛遣伊拉古克三胡土克图戴青绰尔济等至盛京，上亲率诸王、贝勒、大臣出怀远门迎之。……命古式安布宣读达赖喇嘛及图白式部落臧巴汗来书。

八月五月丁酉（1643年6月20日）遣还……与达赖喇嘛书曰："大清国宽温仁圣皇帝致书于大持金刚达赖喇嘛：今承喇嘛有拯救众生之念，欲兴扶佛法，遣使通书，朕心甚悦。兹特恭候安吉。凡所欲言，俱令察干格隆、巴喇衮噶尔格隆、喇克巴格隆、诺木齐格隆、诺莫干格隆、萨木谭格隆、衮格垂尔札尔格隆等口悉。外附奉金碗一，银盆二，银茶桶三，玛瑙杯一，水晶杯二，玉杯六，玉壶一，镀金甲二，玲珑撒袋二，雕鞍二，金镶玉币一，镀金币一，玲珑刀二，锦缎四，特以备缄。"又与班禅胡土克图书一。书词与附送礼物同。又与噶尔马书。又与昂邦萨斯下书。又与济东胡土克图书一。鲁克巴胡土克图书一。达克龙胡图书一。书词及附送礼物俱同。此外，还分别与臧巴汗，顾实汗书翰。文长不录。可以说明满洲人入关之前所做的政治上的准备。

再往前推,就该提到《大金喇嘛法师宝塔记》那一重要文件了:

大金喇嘛法师宝塔记

法师斡禄打儿罕囊素者,乌斯藏人也。诞生于佛境,道演真净;已而演通大法,复急于普度群生,由是不惮跋涉,东历蒙古诸部。阐扬圣教,广散佛意,蠢动含灵之类,咸冶佛性。及至我国家太祖皇帝敬谨尊师,倍加供给。天命辛酉年八月七日,法师示寂归西,太祖敕力修建宝塔,敛藏舍利。缘累代征伐,未建寿域。今天聪四年,法弟白喇嘛奉请钦奉皇上敕旨,八王府令旨,乃建宝塔事峻,镌石而志其盛。

大金天聪四年岁次庚午孟夏吉旦

同门法弟白喇嘛建①

文件文献所署的天命辛酉即 1621 年;天聪四年即公元 1630 年,而白喇嘛即察汗喇嘛或察干喇嘛;蒙古语,察汗(察干),白也。

满洲八旗雄兵在多尔衮、多铎等将领率领下,蜂涌进关,进大都城,定鼎北京,国号大清。新的王朝开始,从此,中国王朝史又翻开新的一页。摩诃葛剌作为战神、护法大神,又受到新的战争胜利者的崇拜和尊敬。军事上的胜利,政治上的成功,于是,多尔衮在都城的东、西、南、北城及宫城大内修建了 5 座摩诃葛剌庙,用以酬酢这位护法战神的宏恩。同时,也表示了对藏传佛教的尊重,对于团结藏族、蒙古族起了很好的作用。尽管多尔衮

① 辽阳文管所:《辽阳碑志选·大金喇嘛法师宝记碑》,30—31 页,文字稍有出入,请读者注意。

早死，又被迅速地夺爵停封，削藩罢谥，撤去了一切荣誉[①]，但他所提倡的尊奉摩诃葛剌一事似乎并未受到影响。

《日下旧闻考》卷四十，《皇城·普度寺》条：

> 在里新库北。普度寺旧名玛哈噶喇庙，康熙三十三年、乾隆四十年修，四十一年赐名普度寺。寺内殿基高敞，去地丈余，因初为睿亲王府，相传即南城旧宫，后改今名。右为黑护法神殿，内藏铠甲弓矢，皆睿王旧物也。[②]

这一段记载有好几个问题：

1. 康熙三十三年所建是否即"摩诃葛剌庙"？

2. 否则"旧名"指什么时候的名称？（新名当然是乾隆四十一年所赐了。）

3. 寺内殿基何以是睿亲王府？睿亲王就是多尔衮，那么，他的城内旧居改建摩诃葛剌庙是在何时？

4. 殿右为黑护法神殿(黑护法当然就是摩诃葛剌)，又是何时所建？是否在睿亲王在世时，府内即供奉着"黑护法神"？

总之，很值得逐一探索。

---

① 多尔衮事迹详《清史稿》卷二一八，"列传诸王"四，其生前荣宠、功勋以及死后削爵、撤封、籍没、停椁，大起大落，是清朝前期一件大事。反映了宫廷内部权力争斗的尖锐、激烈程度。直至乾隆三十八年，又进行政治上的平反，恢复睿亲王的封号，"修其茔墓，春秋致祭，其爵世袭罔替。"不过那已是120多年以后的事了。

② 《日下旧闻考》，是宝光鼐、朱筠等人根据朱彝尊的《日下旧闻》一书加以增补考证而成。由于乾隆皇帝亲自下诏，组织了以于敏中、英廉等人为总裁的审稿班子，所以，在乾隆五十二年刻版时加上了"钦定"字样。写作过程历时13年之久（1774—1787年）成为关于北京地方史料最完备的专著。北京，古籍出版社，1981年新排铅印本。

故宫内至今还收藏着一批摩诃葛剌神像(金、铜合金都有，时代不一，或标为“大黑天神”、“大护神”、“玛哈噶拉神”等等不一)。

简短的小结：

1. 摩诃葛剌，唐代已传入；初，仅为财神、库、厨守护神。

2. 元代，由于藏族僧人(尤其是萨迦派)的推崇宣传，其在蒙古兵力南征时助兵获胜的灵应故事备受尊崇。在京郊涿川、五台山等处建寺祠祭，最后进入宫廷。

3. 明代一直处于或起或落的状况。

4. 清代，由于尊崇喇嘛教，而摩诃葛剌的作用再次地受到宣扬，在北京建造了5座摩诃葛剌庙。在江南杭州等处亦有摩诃葛剌庙等遗迹。

5. 元、清两朝都是以少数民族入主中华大地。而且都是依靠军事力量的胜利而获得成功。他们从心理上总有一点恐惧感，需要神的力量加以护佑；而对于广大的汉族人民宣传Mahākāla的灵异，也正是这种心理的反映。Mahākāla的神话由此而兴。

作者附记：

1. 此文的正文部分曾于1992年8月23日在第六届国际藏学研讨会上(挪威·哈根尼斯)以英文译稿演讲。

2. 1992年10月5日在伦敦大学亚非学院又作一次同一题目的演讲。谨以汉文本全文祝王锺翰教授八十华诞，发表于《王锺翰教授八十岁庆寿论文集》(沈阳，辽宁大学出版，1993年)

元廷所传西藏秘法考叙

元代诗人张昱(1292—1377年)在他供职大都年头写出一组名噪一时的诗作《辇下曲》,其中一首曰:

似将慧日破愚昏,白昼如常下钓轩,
男女倾城求受戒,法中秘密不能言。①

作者对于藏传佛教的秘密金刚乘教法在都城传播,颇有微词。男女倾城,企求受戒,而其中之秘密何在?又不能言(或者是不屑言、不敢言),乃托讽于诗,意在不言之中。另一位诗人萨

① 《张光弼集》,四部丛刊续编集部。张昱,字光弼,庐陵人,仕元为江浙行省左右司员外郎,行枢密院判官。入明,洪武帝征至京师,悯其年老,诏:"可闲矣",后乃自称可闲老人。优游林下,年83岁卒(或云73)。其诗集有洪武九年钱塘陈彦博序,又有正统元年杨士奇序。集中《辇下曲》有序。清四库馆臣云:"不独咏古之工,且足备史乘所未载。"《辇下曲》诗102首,涉藏僧密法者有14首之多,除本文所引一首外,再如:
"西方舞女即天人,玉手昙花满把青,舞唱天魔供奉曲,君王长在月宫厅。"
"北方九眼大黑煞,幻形梵名麻纥剌,头带骷髅踏魔女,用人以祭惑中华。"
"西天咒师首蜷发,不澡不颒身亦殷,倒垂璎珞披红罽,膜拜螭坳识圣颜。"
"八思巴师释之雄,学出天人惭妙工,龙沙髣佛鬼夜哭,蒙古尽归文法中。"

都剌(1300—？年,又说1272—？年[①])也有类似的诗句：

院院翻经有咒僧,垂帘白昼点酥灯。[②]

说的也是同一内容。两位诗人所反映的,都是同一事实。同在元代生活的陶宗仪记录:"诸帝于即位之初,故事,须受佛戒九次,方登大宝。"[③] 仕元的宋宗室赵孟頫在《龙兴寺无上帝师之碑》(即《胆巴碑》)中也说:"武宗皇帝、皇伯晋王及今皇帝(仁宗)、皇太后皆从(胆巴)受戒法。"[④] 看来,这些都是写实。《元史》中还载有泰定帝的故事:泰定元年(1324年)六月,泰定帝在上都"受佛戒于帝师"。二年十月,皇后亦怜真八剌在大都"受佛戒于帝师"。十二月"帝复受戒于帝师"。三年七月,"皇后受牙蛮荅哥戒于帝师"。[⑤] 到顺帝时,记载就更为突出了。《元史·哈麻传》:

初,哈麻尝阴进西天僧以运气术媚帝,帝习为之,号演揲儿法。演揲儿,华言大喜乐也。哈麻之妹婿集贤学士秃鲁帖木儿故有宠于帝,……性奸狡,帝爱之,言听计从,亦荐西蕃僧伽璘真于帝。其僧善秘密法,谓帝曰:"陛下尊居万乘,富有四海,不过保有见世而已。人生能几何？当受此秘

① 据《中国回族大词典》第674页。

② 萨都剌:《雁门集》,四部丛刊续编集部。

③ 陶宗仪(1316—1402年),元代黄岩人,字九成,其《辍耕录》30卷,580余条,记元代典章制度掌故、逸闻,颇有学术价值。

④ 《元赵孟頫书胆巴碑》,赵孟頫(1254—1322年)书,延祐二年(1316年)立石。原件藏故宫博物院。今据文物出版社影印本引录。

⑤ 《元史·泰定帝纪》。

密大喜乐禅定。"帝又习之,其法亦名双修法,曰演揲儿、曰秘密,皆房中术也。

帝乃诏以西天僧为司徒,西蕃僧为大元国师。其徒皆取良家女,或四人、或三人,奉之,谓之供养。于是,帝日从事于其法,广取女妇,惟淫戏是乐。又选采女为十六天魔舞。八郎者,帝诸弟与其所谓倚纳者,皆在帝前相与亵狎,甚至男女裸处,号所处室曰皆即兀该,华言事事无碍也。君臣宣淫,而群僧出入禁中,无所禁止,丑声秽行,著闻于外,虽市井之人,亦恶闻之。①

这就是人们对元代宫廷里佛教秘密宗教活动中最为垢病的描写。顺帝,元朝的末代皇帝、亡国之君,历史又是胜利者来编写,前朝的最后对手,自然要承受最多的谴责,许多脏水,都会劈头盖脸地倾倒在他身上。其实,有些言词并不全合事实,例如上引史文中的"十六天魔舞"一节,完全与淫戏无关。《元史·顺帝纪》至正十四年:

时,帝怠于政事,荒于游宴,以宫女三圣奴、妙乐奴、文殊奴等一十六人按舞,名为十六天魔:首垂发数辫,戴象牙佛冠,身披璎珞大红绡金长短裙、金杂袄、云肩,合袖天衣,绶带鞋袜,各执加巴剌般之器。内一人执铃杵奏乐。又宫女一十一人,练槌髻、勒帕、常服;或用唐帽、窄衫。所奏乐用龙笛、头管、小鼓、筝、纂、琵琶、笙、胡琴、响板、拍板。以宦者长安迭不花管领,遇宫中赞佛,则按舞奏乐。宫官受秘

① 所谓"哈麻",即藏僧噶举派(bkav-rgyud)领袖噶玛巴,其事参见《噶玛巴让迥多吉传》。

密戒者得入,余不得预。[1]

从这些描写看来,不过是顺帝以宫女组成的女子乐舞队,表演特定的宗教内容的舞蹈;服装奇异,不同流俗,手中又多了个加巴剌(颅器)之类的法器,汉地很不理解,再加上限制了观众范围,"受秘密戒得入,余不得预"。就更增加了神秘性,成为世人攻击的对象。这个问题的产生与发展,我们不妨看一下国外学者的有关论述:德国汉学家福赫伯(又译傅海波,Herbet Franke)在《元朝统治下的西藏人》[2] 一文中说:"密宗仪式常有强烈的性特征。因为性结合与完全奉献个人被认为是觉悟的必由之路。这种对两性结合的超人的描述,在西藏佛教艺术中是著名的,许多神被表现为与女性相抱,……元顺帝曾在宫中组治的宗教舞蹈和戏剧活动也不被汉族观察者理解为合法的仪式,而被看作是奇怪的、不伦的。而所有这些在皇帝宫廷中的活动都是西番喇嘛组治的……因此,毫不奇怪,汉族官员一再抗议和反对这种奢靡的仪式,不仅因为它们在经济上是公共财富的沉重负担,而且由西僧举办的过于频繁的种种佛事,肯定不符合汉族传统的礼仪观念,并因此而引起了不满。"

综合以上记述,元廷传播藏传佛教已是不争的事实,但究竟传了哪些密法?人们并不很清楚。再加上语言文字的隔阂,密法传法时的种种限制,人们很难说得明白。《元史·释老传》中记了若干密教的法名和仪轨名称,都语焉而不详,日本野上俊静氏

① 除《元史·顺帝纪》记载了这一段文字外,并可与《元史·哈麻传》相互参见其实,史文仅用"怠于政事,荒于游宴"来批评,未见淫亵字眼。

② 刊于美国学者兰德新编辑的《蒙古统治下的中国》中,普林斯顿大学出版社,1981 年版。

1978年出版的一本专书《元史·释老传之研究》中对汉字音译的若干藏语做了对应和还原,颇见功力,解决了不少问题。但是,对元朝宫廷中所传密法的实际情况仍然全不了解。关于这个谜,其实,远在20世纪二三十年代就透出了一些亮光。在北平曾发现了一部十分珍秘的《大乘要道密集》,由于它仅在藏传佛教信徒之间极小范围内流通,知道的人甚少。美国印第安那大学教授白桂滋撰有一篇论文,称之为《迄今无解而归于八思巴名下的元代文献集》[①],文中简明地介绍了此书,但他所过录的目录与本人下面所介绍的不同,不知是版本的差别或是其他原因?下面,笔者对《大乘要道密集》出世、流传的经过先做点背景叙述:

《大乘要道密集》是元代宫廷里流入民间的一部藏传佛教秘密金刚乘教法法本汉译文的总集。一向是十分缜密、隐蔽,很少有人能接触。1960年,新安王森(森田)先生(雨农,1911—1991年)出示他秘藏的黄缎装裱手写体复印4卷本,十分华贵、精美,惊为稀有。乃得假归,以旬日之工,翻阅一过,录出篇目。于其跋尾,见到有叶奎、赵廷襄、王九龄、张松龄、陶朴、李显知、悟祥、邓继佺、陈智龙、钱世禄、刘法云、陶显克、叶超学等13人列名[②],另有一段文字,述其由来云:

佛历二千五百九十七年庚午,宝珍金刚上师于燕京极乐庵传授大威德金刚灌顶法已。讲起分、次第、接传正分,

① Christophe I. Beckwith, A Hither to Unnoticed Yuan Period Collection Attributed to Phagspa,李盖提编:《西藏与佛教研究文集》,布达佩斯,匈牙利科学院,1984年。

② 据胡继欧女居士面告,叶奎字相实,陶朴字初白,显克为其女公子。刘法云女居士为刘励千之女,均为当时北京的藏传佛教密教信徒。

忽见某居士[1]所藏此《大乘要道密集》抄本,四卷,所集皆无上瑜伽要义。乃元初帝师八思巴等传述译集,共十册。清乾隆二十五年,由热河行宫发出,改订四卷。自元迄今五百余年,历藏内府,最为珍贵秘本,兹于讲法期间,同时发现,其密乘大兴之先兆邪?同人等踊跃之余,爰禀承

师命,捐资付印,以流通未来。计用资贰百叁拾余元,共印五拾部,均由

师付与能阅是经者。印成,特志其因缘如此,受密乘戒弟子叶奎等十三人。[2]

此文中庚午当为民国19年(1930年)。由于佛纪元的说法有异,按目前通行的佛纪元当作2474年(1956年,丙申,作为佛纪元2500年),不作2597年。森田先生长期在北平菩提学会、中国佛学院任教,传授梵、藏文字,获有此册,自是意料中事。但元代宫廷秘籍,以何种途径经明廷而清廷,至乾隆间始出现于热河行宫?实在是令人惊叹的文化奇迹。"极乐庵"在东城东直门内,南小街。据《日下旧闻》:"崇教坊十四铺,有天圣寺、净居寺、极乐寺、崇兴庵。"又见《五城坊巷胡同集》:"极乐寺在崇教北坊,在安定门街东,明嘉靖辛酉重修,行人司尹校撰碑。"此极乐寺似乎与文中提到的极乐庵并非一处,待考。

1990年本人讲学香江,与东莞刘锐之先生相识,刘氏组织金刚乘学会于港岛有年,出版会刊及丛书,积极弘扬藏传密法。

① 某居士,据信为周叔迦先生。抄本原件现藏法源寺佛教图书馆。

② 引文见于《大乘要道密集》跋尾。其中提到宝珍金刚上师,蒙古人,藏名dkon-mchog-rdo-rje,冠有国师名号。原在五台山弘法,曾经有法本汉译,后转入北平密藏院修持。传法有年,详下文。

《大乘要道密集》为其丛书甲编之一。据后记云系李逸尘、陈大渝两位居士提供原本影印出版,其内容与本人所见过的王森先生所藏者完全相同,可以断言:此底本一定也应该是上面提到的那五十部之一。

此册所提到的"宝珍金刚上师",又名古洗里衮却多吉,又作共觉多吉。系藏语 gu-shivi-dkon-mchog-rdo-rie 的音译。大概他的前辈有"国师"头衔,所谓"古洗里",就是国师的音译。师,蒙古人,由五台山来北平,先在极乐庵传法,后入北平密藏院,世人称之为辛喇嘛,所译、所传秘法颇多,据笔者手头一本目录可见的有 13 种,兹抄录如下:

1.《大威德畏怖金刚加行仪轨》,民国辛上师法(名古洗里衮却多吉,亦译共觉多杰),本法总述 7 种加行法,民国 24 年(1935)北京密藏院校刊。

2.《听金刚威德起分行之规律》。

3.《大威德金刚畏怖本尊独勇成就仪轨胜魔幢经》。

4.《大威德畏怖十三尊成就仪轨宝箧汇易知观诵文殊真严经》。

5.《威德金刚畏怖愿文疏释大密速道》,共觉多杰译。

6.《威德证分》(即结金刚威德深道第二级证分修之法三身梯笔录)。

7.《大威德金刚畏怖佛深道证分法》。

8.《集要思问录》(按:本录为辛上师讲大威德起分之记录,冉麟瑞录)。

9.《吉祥喜金刚集轮甘露果》,持咒沙门莎南屹罗集译,辛上师、安钦上师、明居上师传。

10. 胜乐口传修意明光母大乐之口授。

11.《金翅鸟略轨》。

12.《召请黑天金刚》。

13.《大悲十一面观音成就仪轨德乐新观经》,宝珍上师传。

这一位上师的事迹,另有专文说他担任过西藏扎什伦布寺密乘札仓法台。[①]

下面介绍《大乘要道密集》目录,笔者依其修法类别分为8帙73种,如下:

1.《道果延晖集》,持咒沙门莎南屹啰集译。

2.《依吉祥上乐轮方便智慧双运玄义》,祐国宝塔弘觉国师沙门慧结录。拙火定、九周拙火剂门、治风剂门、对治禅定剂门、除定障碍剂门、十六种要义、光明定法义、梦幻定、幻身定玄义等九品。

3.《密哩斡巴上师道果卷》:

《引上中下三机仪》,大瑜伽士名称幢师述。

《授修习敕轨》,大瑜伽士普喜幢师述。

《摄受承不绝授灌记文》,大瑜伽士名称幢师述。

《五缘生道》,大萨思嘉班帝怛普喜幢师述。

《大金刚乘修师观门》(《观师要门》),大萨思嘉班帝怛著哩哲斡上师述,持咒沙门莎南屹啰译。

《含藏田续纪文》,大瑜伽士名称幢师述,持咒沙门莎南屹啰译。

《座等略文》,大瑜伽士名称幢师述。

《身中围事相观》。

《辩死相》(《外续命》)。

《转相临终要门》。

《四量记文》,大瑜伽士名称幢师述。

① 义成:《藏传佛教就是密宗吗?》,《法音》1993年4月号。

《六要记文》。

《截截除影法》。

4.《解释道果语录金刚句记》,北山大清凉寺沙门惠忠译,中国大乘玄密帝师傅,西番中国法师禅巴集。

5.《解释道果逐难记》,甘泉大觉圆寂寺沙门宝昌传译。注记:依两部书本宝昌译成汉本,勘会一处,此记有二部,刘掌厮啰所说者略中难吟,迦法师不传,此记 者大禅巴师所集也,文广易解,是此记也。

6.《大乘密藏现证本续摩尼树卷》,大萨思嘉知宗巴上师造。

7.(《真言仪轨杂经》)[①],持咒沙门莎南屹啰译:

《五方佛真言》。

《拥护坛场真言》。

《敬礼正觉如来修习要门》。

《阿弥陀佛临终要》,持咒沙门莎南屹啰译,

《修习自在密哩呱巴赞叹》。(注记:《修习自在密哩呱巴祷祝洛拶呱贡》〔囍〕监藏班藏布于萨思加集愿利众生者。弥勒菩萨求修,发思巴辣麻集。上师二十五位满吒辣[此满吒辣皆共通供养都用的])

《修习自在拥护要门》。

《修习自在摄受记》。

《成就八十五师祷记》,金刚座师造。

《无生上师出现威思功德颂》,马蹄山修行僧拶巴座主依咒本略集。

《苦乐为道要门》。

《北俱卢洲延寿仪》。

---

① 7、8两帙之总名为笔者拟定,故加( )里。

《护菩提要门》。

《菩提心戒仪》,公葛朋上师录,持咒沙门莎南屹啰译。

《服石要门》。

《大菩提塔样尺寸法》。

《圣像内置总持略轨》,天竺胜诸冤敌节怛哩西上师述,持咒沙门莎南屹啰译。

《略胜住法仪》,大元帝师发思巴述,持咒沙门莎南屹啰译。皈命敬礼法尊最妙上师化身莲花足其大慈悲愿垂摄受。(注记:总释教门祷祝法尊最妙上师之仆摄啰监灿班藏布书)

8.(《大手印要门》)

《新译大手印不共义配教要门》,大巴弥怛铭得哩斡师集,果海密严寺玄照国师沙门惠贤传,果海密严寺沙门惠幢译。

《新译大手印顿入要门》,果海密严寺玄照国师沙门惠贤传,果海密严寺沙门惠幢译。

《大手印引定》(又名《大手印赤引定要门》)。

《大手印伽陀支要门》。

《大手印静虑八法》。

《大手印九喻九法要门》。

《大手印除遣增益损减要门》。

《大手印十二种失道要门》。

《大手印湛定鉴慧觉受要门》。

《大手印八镜要门》。

《大手印九种光明要门》。

《大手印十三种法喻》。

《大手印修习人九法》。

《大手印三种法喻》。

《大手印修习行人九种留难》。

《大手印顿入真智一决要门》。

《大手印顿入要门》。

《大手印四种收心》。

《心印要门》。

《新译大手印金璎珞等四种要门》。

《师承等处奉集轮仪》。

《大手印纂集心之义类要门》。

《那弥真心四句要门》。

从《大乘要道密集》所收8种73部法本来看,可以确信以下几点:

1、传译这些译本的经师、咒师有:(笔者藏文拟音)

持咒沙门莎南屹啰,bsod-nans-grags

佑国宝塔弘觉国师沙门慧信?

大瑜伽士名称幢[①],rnal-vbyor-pa-grags-pa-rgyal-mtshan

大瑜伽士普喜幢,rnal-vbyor-pa-kun-dgav-rgyal-mtshan

大萨思嘉班帝怛普喜幢,sa-skya-pa-chen-po-pandita-kun-dgav-rgyal-mtshan

大萨思嘉班帝怛著哩哲斡,pandita-chos-kyi-rgyal-bo

北山大清凉寺沙门惠忠 ?

中国大乘玄密帝师,bstan-pa-tishi

西番中国法师禅巴,btsan-pa(?)

甘泉大觉圆寂寺沙门宝昌,dkon-mchog-clar-rgyas(?)

大萨思嘉知宗巴,sa-skya-pa-chen-po-rje-btsun-pa

发思巴辣麻,vphags-pa-bla-ma

---

① 幢:古代旗子一类的东西。音 chuáng,刻着佛号(佛的名字)或经咒的石柱子,经幢、石幢(《现代汉语词典》第164页)。白桂滋先生误读为 Tung。

金刚座师，rdo-rje-gdan-pa

马蹄山修行僧拶巴座主，btsan-pa-khri-pa

公葛朋上师，kun-dgav-vbum

天竺胜诸冤敌节怛哩西上师，dgra-vdul

大巴弥怛铭得哩斡师，pandita

果海密严寺玄照国师、沙门惠贤，shes-rab-bzang-pa

果海密严寺沙门惠幢，shes-rab-rgyal-mtshan

果海密严寺沙门惠幢（恐与前者为同一人），shes-rab-rgyal-mtshan

以上共 20 人，其中属于萨迦派祖师级的名称幢（grags-pa-rgyal-mtshan，1147—1216 年），史称三祖。普喜幢（kun-dgav-rgyal-mtshan，1182—1251 年），史称四祖，又称大萨思嘉班帝怛（今译班智达，学者之意），又称庆喜幢，或者音译"贡噶坚赞"，是萨迦派最有名望的人，1244 年受蒙古宗王皇子阔端（史称库腾汗）之召，赴凉州，共商归顺蒙古事，并发出致西藏各地僧俗领袖公开信后，1251 年病逝凉州。发思巴辣麻（vphags-pa-bla-ma，今译八思巴喇嘛，1235—1280 年）史称五祖，受知于忽必烈（元世祖），封为国师，又晋封帝师，是代表萨迦派力量在元朝宫廷里取得最高官职的一位，忽必烈赐号"皇天之下一人之上开教宣文辅治大圣至德普觉真智佑国如意大宝法王西天佛子大元帝师"，尊崇已极。据信忽必烈夫妇及其子女均先后皈依八思巴，受密教灌顶。藏传佛教密法在元廷传播，应是从他开始。他之前二位祖师所述经教均是后人转述而已，他们不可能也没有到过朝廷传法。萨迦派密法中最为殊胜的是"道果教授"（lam-vbras），恰好在这个集子里有最明确反映：《道果廷晖集》、《密哩斡巴上师道果卷》、《解释道果语录金刚句记》、《解释道果逐难记》等 4 种法本，无疑都是萨迦正宗，嫡派传承。

持咒沙门莎南屹啰的名字屡见此册之中，一人所译者达 8 种之多。其名全称似为 sngags-vchang-bande-bsod-nams-grags（意译应为福称）的对音。为宫廷中主持翻译事业的重要成员，其事迹、生平有待于进一步探索。从上列的这一名单中还可以发现其他传法的人物也是非常重要。牵涉到北山大清凉寺（即五台山普宁寺）、甘泉大觉圆寂寺（为蓟州甘泉山）、马蹄山、果海密严寺等道场；和佑国宝塔弘觉国师（即五台山大万圣佑国寺）、中国大乘玄密帝师、西番中国法师、金刚座师、公葛朋上师、天竺胜诸冤敌节怛哩西上师、玄照国师等等声势煊赫的高僧。也是读这些法本时深切感受到的。尤其是在《北俱卢洲延寿仪》和《大菩提塔样尺寸法》两法本中都出现了卜思端大师[①] 的名字，十分重要，由此可以看出布顿和萨迦派的关系。

2、集中有大手印法要，《大手印不共义配教要门》等属于大手印范围的法本 23 种，易成体系。“大手印法”是噶举派僧人从修炼中总结出来的一套密法。先从“拙火定”（drod）入手，然后修“那饶六法”（naro-chos-drug）等修法，最后证得“万有一味”、“怨亲平等”、“染净无别”、“明空无别”和“乐空无别”的一种境界，这种境界称之为“手印”（phyag-rgya）或称“大手印”（phyag-rgya —chen-po）。而以“方便道”证得“乐空无别俱生智”为其特色，名气很大，尽管萨迦派有“道果教授”为本派特点，但许多祖师也曾研修“手印”。据《元史》记载，忽必烈曾遣使召请噶举派的噶玛拔希（karma-pakshi，1204—1283 年），在四川嘉绒境内叫做赛尔堆地方（rong-yul-gser-stod，可能是大金川上游某地）会面。大致是在 1253 年忽必烈兵征大理之役中，途经吐蕃东境，

① 是藏族 13—14 世纪中最为重要的学者，有传、有著作全集，今译布顿，bu-ston，1290—1364 年。

闻噶举派噶玛拔希的盛名,有此缘会[①] 后,噶玛派僧人与蒙古王廷不断联系,在噶玛拔希之后,让迴多吉(rang-byung-rdo-rje,1284—1339年)应元文宗之召请赴京,为宁宗帝、后灌顶,为皇弟燕帖吉思授戒。1336年又应元顺帝之召再度进京,封为灌顶国师并赐玉印。1339年逝于北京。[②]乳毕多吉(rol-pavi-rdo-rje,1340—1383年),在1360年至大都,应元顺帝之召,为顺帝和太子传授金刚亥母灌顶。尤其是他传授"那饶六法"(就是以大手印法要为主要内容),现在我们见到的23种大手印法要的法本正说明了《元史·哈麻传》所记的"演揲儿"(又作"延彻尔法")确是这一类修法。[③] 大致可以断定元廷所传密法除了萨迦派的"道果教授"以外,还包括了噶举派(噶玛噶举)的"大手印法"。

3、法本中对于密教轨仪、行事、咒语、法要乃至法伴(yum,

---

① 转引自王森《西藏佛教发展史略》的考订,中国社科出版社,1987年版,见该书第103—104页。又,1960年代王森所著《关于西藏佛教的十篇资料》,同。

② 《噶玛巴让迥多吉传》载:"元帝召请,于铁羊年(1331年,辛未)有金字使者来迎,帝师衮噶监藏劝驾,乃于水猴年(1332年,壬申)二月一日起行。八月十二日帝崩。十一月至大都,受到皇太子惹纳室利的盛大欢迎。后由皇太子妥欢帖睦尔登基,是为顺帝,乃为顺帝妥欢帖睦尔及皇后、大臣等灌顶说法。火牛年(1337年,丁丑)再度应诏赴京,三月一日抵大都,时京师大地震,法王与皇帝同住于帷帐之中,安然无恙。"刊于《藏文典籍目录》(一)文集及子目,历世噶玛巴文集。噶玛巴让迥多吉文集所附小传。民族文化宫图书馆编,四川民族出版社1984年出版。

《元史·顺帝纪》:"是岁(至元三年),……征西域僧加剌麻至京师,号灌顶国师,赐玉印。"

③ 《元史·顺帝纪》,至正二十二年:"皇太子尝坐清宁殿,分布长席,列坐西番、高丽诸僧。皇太子曰:'李好文先生教我儒书多年,尚不省其义,今听佛法,一夜即能晓焉。'于是颇崇尚佛学。"这位李好文先生是正式奉命授皇太子儒书的翰林学士,却不如喇嘛的一夜即可通晓的佛法,皇太子的倾向性如此可知。

或译明妃)的选择(即所谓兽形母、螺具母、象形母、纹道母与众相母的形体特征)。“四喜”的递进步骤(第一喜乐、第二胜喜乐、第三极喜乐、第四俱生大乐),以及许多“双修法”、“乐空双运”的高度技术性的方法,心理调摄、气、脉和明点的调控理论与实践,洋洋大观,极为缜密。比方,对于通手印入欲乐定的原理有云:“观彼俱生大乐,应入空乐不二定也。若依大手印入欲乐定者,然欲乐定中所生觉受,要须归于空乐不二之理,故今依大手印,止息一切妄念,无有纤毫忧喜,不思不虑,凝然堪寂,本有空乐不二之理,而得相应,即是大手印人欲乐定,归空乐不二之理也。”①

对于“大手印”、“双修法”、“空乐不二”等等秘密法要的实践,惹起社会上、教内教外乃至宫廷中种种议论,传法的喇嘛们也有所闻,在法本中亦有解释,如:

问:淫声败德,智者所不行;欲想迷神,圣神之所远离,近障生天,远妨圣道,经论其演,不可具陈,今于密乘何以此法化入捷径,作入理之要真也?

答:如来设教,随机不同,通则皆成妙药,执则无非疮疣,各随所仪,不可执己非彼。②

还用偈颂的形式,阐说这一道理:

猛虎行步者,野犴不能行,
狮子跳跃处,驴跳必致死,
有福成甘露,无福乃为毒。③

① 《道果延晖集》,第47页。
② 《道果延晖集》,第47页。
③ 《道果延晖集》,第50页。

并且谆谆告诫:“果乘甚深密法,非器勿传。”[①] 所谓“器”,当然是指修习的条件,先天的和后天的,气质上的和技能上的,即所谓“根器”。

若平心静气地比较一下显、密教法的差别,即可发现,显教走的是出世、弃世,和绝世的道路,求得一种高度的观察人生和世界现象的智慧来认识、了悟人生和自然;知道不乐、不净、无常、无我,再努力地弃绝肉体和人生,达到某种空、灭的高度。密教则承认客观为固有,不去否定它,而加以利用,以求得在现有的人生基础上提高、升华。不是放弃、摒绝肉体,而是利用肉体。假如以《金刚顶经》中说:“奇哉自性净,随染致自然,离欲清净故,以染而调伏。”“先以欲钩牵,后令入佛智”来理解,密宗不过是提倡顺应自然,因势利导而已。至于后来流传过程中,品类庞杂,气质芜乱,鱼龙混淆,泥沙俱下,出现了许多纵欲和邪淫的丑事,也是创教者始料不及的。元廷帝后、太子、宫妃及王宫大臣迷恋藏密,抱有享乐主义的念头,采取放纵的手段,鼓励和推行某种极端的措施,搞得神秘兮兮,乌烟瘴气,昏天黑地,国家大事置于不顾,君臣上下,如醉如痴,因而遭到社会上、舆论界的指责和抨击也是自然的。史学家赵翼在《陔余丛考》卷十八中慨叹:“元之天下,半亡于僧,可为炯鉴云。”密教因此而蒙上许多尘埃,长期以来,令人侧目,本来有许多合理的,有利于修心养性、养生保元的道理,也被淹没了,若是能与马王堆汉墓中 1973 至 1974 年考古发现的汉代竹简中,有《十问》、《合阴阳》、《天下至道谈》等房中养生著作比较,还是可以从社会、历史、生理卫生等学问中去理解的。

---

① 《道果延晖集》,第 50 页。

《金瓶梅》与明代藏传佛教（喇嘛教）

一、《金瓶梅》的社会历史意义

《金瓶梅》作为中国第一部描写世态人情、市井生活的长篇小说，由于其中颇多淫词媟语，露骨的春情挑逗性的猥亵描绘，成为最不名誉的文学的代表。自明万历（1573—1620）年间问世以来，屡遭焚禁。但是，鲁迅（1881—1936年）、郑振铎等几位思想、文学巨匠，另具慧眼，给予相当高的评价。鲁迅说：

> 作者之于世情盖诚极洞达，凡所形容，或条畅，或曲折，或刻露而尽相，或出伏而含讥，或一时并写两面，使之形相变幻之情，随在显现，同时说部无以上之。
>
> 至谓此书之作专以写市井中间淫夫荡妇，则与本文殊不符。缘西门庆故称世家，为缙绅，不惟交通权贵，即士类亦与周旋，著此一家，即骂尽诸色，盖非独描摹下流言行，加

以笔伐而已。[①]

郑振铎(1898—1958年)说:"(《金瓶梅》)是一朵太可怪的奇葩,叙述社会家庭的日常生活,描状市井无赖的口吻、行动都极逼真的,大有近代的写实小说的作风。"[②] 对于书中的淫秽文字仅用"佛头着粪"四字一笔带过,而专门赞扬其揭露封建社会的黑暗、丑恶和风气污浊的一面。他又说:

> 那是一部不朽的、描状封建社会黑暗面的入骨三分的杰作。像一位医生用解剖刀来解剖病人似的。这部小说的作者把封建社会的病状解剖得清清楚楚,只是不曾把疮口缝好,不曾开出治病的医方来而已。[③]

看来,他们二位都确认了此书写实主义的笔法,肯定了它揭露封建社会黑暗面的功绩。而另一位历史学家吴晗(1909—1969年),作为明史专家,目光如炬,他注意到《金瓶梅》对明代社会历史的认识作用。远在1933年(吴氏年方24岁),他就写出名重一时的论文《金瓶梅的著作时代及其社会背景》[④],博引广搜,探幽抉微,以文索史,用史证文,结论性地判定《金瓶梅》是万历中期作品,亦非王世贞所作。文中把《金瓶梅》所反映的社会背景条分缕析、剔透明了。如从《金瓶梅词话》本第七回孟玉楼有这样一句话:"紧看起来,朝廷爷一时没有钱使还向太仆寺支马价银子来使。"吴先生利用《明史》卷九二《兵志·马政》中所

① 鲁迅《中国小说史略》。
② 《郑振铎古典文学论文集》第9页。
③ 《郑振铎古典文学论文集》第453页。
④ 刊于《文学季刊》创刊号,后收入《读史札记》一书。

记录的太仆寺常盈库中贮备用马价一事及其演变的故实，取《明史》中的《食货志》、《张居正传》、《王用汲传》、《方逢时传》、《孟一脉传》、《何选传》、《张贞观传》、《雒于仁传》、《郑一鹏传》、《刘体乾传》以及朱国桢《涌幢小品》等书详加考订，最后确认：这是“万历十年以后的史实，则其著作的最早时期必在万历十年以后”。对于《金瓶梅》中表现的明代宦祸之烈，吴先生则用《太监、皇庄、皇木及其他》一节作如下勾勒：派镇守、采皇木、领皇庄、榷商税、采矿藏、刮民财，种种横行不法，鱼肉百姓，以及地方官吏曲意逢迎，内外勾结，“造成人民逃窜、户口消耗，道路嗟怨，闾里萧条，强梁者起而为‘盗贼’，柔善者转死于沟壑的崩溃局面”。结论是：“这样一个时代，这样一个社会，农民的忍耐终有不能抑止的一天。不到三十年，火山口便爆发了！张献忠、李自成的大起义，正是这个时代、这个社会的必然发展。这样的一个时代，这样的一个社会，才会产生《金瓶梅》这样的一部作品！”

吴晗先生也注意到了书中描写的宗教活动反映着当时的社会风气，但是他未能就这一问题展开。例如，《金瓶梅》对明代的道教在社会上的作用、道士的社会地位、道士所做斋醮的仪轨描写颇多，很值得进一步深入探讨，吴先生囿于篇幅，未见论述，非常可惜。

中华文化向来是多元的，在历史长河中，许多异民族文化流入这一主流中，汇成浩浩荡荡的绚丽多彩的场面。尤其是边疆少数民族具有特异性质的文化——如藏族的密教文化，在一定条件下对中华民族文化起了意想不到的催化影响，而且当它汇入中华文化主流时仍然保持了其特点。像《金瓶梅》的作者，生活在那个特定的时代，他笔下反映了藏族密教文化在中原内地的铺陈和发展，这既非偶然，也非信口雌黄，而应该是历史事实，我们由此大可以探索中华文化汇合的过程。

二、从《金瓶梅》看明代喇嘛教的流布

《金瓶梅》的主人公西门庆怎样发迹的？他那泼天财富又是怎样得来的？他的诀窍是商而官，官而商，亦官亦商，官商一体。由一名普普通通的生药铺老板(在今天，该称为总经理、董事长之类的名目了)，发了几笔肮脏的横财，特别是勾引上朋友的妻子，花太监的内侄媳妇(似乎还是花太监的内宠)，这个长期处于性苦闷的富婆，从西门庆这样风月高手的怀抱中得到极度的满足，于是由她奉献了大量的私房体己，西门庆运用这些钱财进一步去运动官府，通过当朝蔡太师的管家引荐，巴结上蔡京，送上厚重的生辰礼，居然谋得山东提刑所理刑副千户的缺，在他老家清河县管理一县的刑事案件(几乎相当于刑事警察局长)，后又转为正千户实缺，声势烜赫，气焰薰天，富甲一方，挥洒阔绰，俨然缙绅，本地缨簪和过境官员，那御史、学士、太监内相、太尉都由他送往迎来，负责接待。内翰学士蔡攸就在西门庆私人花园里安下行馆，游宴供饔餮，娼妓奉枕席，竭尽逢迎，而在地方上巍然成一方之地主了，称王称霸，包揽讼词，私和人命，雄视全城，虎踞清河。像蒋竹山、韩二鬼等类的情敌，或则唆使几个流氓上门抓打，或则弄到千户衙门里"夹上一夹"，小菜一碟，不在话下，谁敢说个不字！正如烈火烹油，光焰耀眼，就在此时，西门庆在官场上得意、商场上顺手、情场上娱心的时刻，那位千娇百媚，体态风流，给他带来好运的李瓶儿却尸横灯影，血染空房，一命呜呼，年仅 27 岁。这应该是对西门庆的当头棒喝，促其猛省，谁知这厮迷恋酒色，一意狂淫。对李瓶儿暴死未有任何悔悟之心，甚至在丧礼中又勾搭上瓶儿房中的奶子，肆意宣淫。对于瓶儿丧事一味摆阔气、装体面，连做 4 场法事，和尚、道士、尼姑和喇嘛，

各有专场,香烟缭绕,铙钹齐鸣不过是遮人耳目而已。这就反映出当时社会风气之堕落,道德伦理之腐败,已臻于极点。

今单就瓶儿丧礼中的喇嘛法事,作一番探讨,山东清河县何以能有喇嘛法事的风俗?明代喇嘛教流布的历史背景如何?请看下文:《金瓶梅》第65回《愿同穴一时丧礼盛,守孤灵半夜口脂香》中有这样一段描写:

> 话休饶舌,到李瓶儿三七,有门外永福寺道坚长老领十六众上堂僧来念经。穿云锦袈裟,戴毗庐帽,大钹大鼓,甚是整齐。十月初八日,是四七,请西门外宝庆寺赵喇嘛等十六众来念番经,结坛跳沙,洒米花行香,口诵真言,斋供都用牛乳茶酪之类,悬挂都是九丑天魔变相,身披璎珞琉璃,项挂骷髅,口咬婴儿,坐跨妖魅,腰缠蛇螭,或四头八臂,或手执戈戟,朱发蓝面,丑恶无比。午斋已后,就动荤酒,西门庆那日不在家,同阴阳徐先生往坟上破土开圹去了。后晌方回,晚夕打发喇嘛散了。

上面这一段描写的喇嘛佛事,有寺有僧,其偶像崇拜,宗教活动仪式,确实是元明以来汉族知识分子眼中喇嘛形象的典型,绝非杜撰。要了解《金瓶梅》里何以有喇嘛的记录,先得弄清楚宝庆寺和赵喇嘛究竟是实有还是虚构?

先说说宝庆寺。《明实录》正统元年五月丁丑记:

> 减在京诸寺番僧。先是番僧数等,曰大慈法王、曰西天佛子、曰大国师、曰国师、曰禅师、曰都纲、曰剌麻,俱系光禄寺支待。有日支酒馔一次、三次,又支廪饩者,有但支廪饩者。

上(指英宗)即位之初,敕凡事皆从减省。礼部尚书胡濙等议:已减去六百九十一人,相继回还本处,其余未去者,命待正统元年再奏。至是,濙等备疏慈恩、隆善、能仁、宝庆四寺番僧当减去者四百五十人以闻。上命大慈法王、西天佛子二等不动,其余愿回者听,不愿回者,其酒馔廪饩令光禄寺定数与之。

宣宗在宣德十年正月乙亥驾崩,英宗即位,二月戊辰(1435年3月25日),礼部尚书胡濙等议:在京各寺法王、国师、剌麻(喇嘛)690余名减数存留,余者令回原寺住坐……上悉从所议。现在见到的记载正是原议的具体落实。那么,可以肯定在京番僧分住慈恩、隆善、能仁和宝庆四座寺庙。前三寺住坐番僧均有记录,号称京城三大寺。《明实录》正统六年五月甲寅记:

北京会同馆大使姬坚等奏:大慈恩等寺分住国师、禅师、剌麻、阿木葛等三百四十四人,占用馆夫二百一十三人。

这是会同馆抱怨番僧占用馆内公役太多,影响了正常的接待工作而向皇帝上书,要求明确供应夫役的标准。这里提到的大慈恩寺赫赫有名,地在北京西城,今西长安街路北。金世宗大定二十六年(1186年)建,元至元十二年(1275年)重修,数易寺名,初名庆寿寺、大庆寿寺,又称双塔寺。明正统年间重修,改称大兴隆寺,以后径称大慈恩寺。《日下旧闻考》卷四三有极明白的考证:"双塔寺即元庆寿寺,在西长安街,塔二:一九级,一七级。""庆寿寺亦名大慈恩寺,在禁墙西,俗呼曰演象所。""正统十三年(1448年)二月,修大兴隆寺,寺初名庆寿,在禁城西,金章宗时所创。""嘉靖初,废大慈恩寺,从锦衣卫之请,即其地改为射

所。今京城内西长安街射所亦名演象所，故大慈恩寺也。”程钜夫(1249—1318 年)《雪楼集》中有《大庆寿寺大藏经碑》，赵孟頫(1254—1322 年)《松雪斋集》中有《庆寿僧舍即事诗》。要言之，大慈恩寺(庆寿、双塔、兴隆)明代即作为大应法王扎实巴(bkra-shis-pa)的焚修之所，是番僧集中的居住点之一。

《明实录》天顺六年十一月戊寅记：召净觉慈济大国师锁南领占(bsod-nams-rin-chen)至京师，馆之大隆善寺。

按：大隆善寺今称护国寺，在北京西城新街口北，护国寺街即以寺得名。元至元二十一年(1284 年)建，初名崇国寺，明宣德年间赐名大隆善寺，成化间又赐名大隆善护国寺。《日下旧闻考》卷五三有详尽的考证：“大隆善护国寺，都人呼崇国寺。寺始至元，皇庆修之，延祐修之，至正又修之。元故有南北二崇国寺，此其北也。宣德己酉，赐名隆善。成化壬辰，加护国名。正德壬申，敕西番大庆法王凌戬巴勒丹(rin-chen-dpal-ldan)、大觉法王札什藏布(bkra-shis-bzang-po)等居此。”看来，作为西番僧人香火之地由来已久，又是京城中番僧集中居住点之一。

按：能仁寺，亦称大能仁寺，在北京西城兵马司胡同以北，该地因寺而名能仁寺胡同，寺已颓圮荒废，《日下旧闻考》卷五十有考证：“大能仁寺，洪熙元年因旧重修。”又引明礼部尚书胡濙《大能仁寺记略》碑文，云：“京都城内有寺曰能仁，实元延祐六年开府仪同三司崇祥院使普觉圆明广照三藏法师建造，逮洪熙元年，仁宗昭皇帝增广故宇而一新之，特加赐大能仁寺之额，命圆融妙悲净觉宏济辅国光範衍教灌顶广善大国师智光居之。……正统九年甲子七月立。”据《实录》，天顺四年二月庚申追封圆融妙慧净觉弘济辅国光範衍教灌顶广善大国师智光为大通法王，遣官赐祭。成化间，朝廷封授的大悟法王札巴坚参(grags-pa-rgyal-mtshan)居能仁寺，寺内居住番僧法王、国师、禅师多至数十人，

弘治十二年(1499年)十月,“清宁宫新成,有旨命大能仁等寺灌顶国师那卜坚参(nor-bu-rgyal-mtshan)等设坛作庆赞事三日”。

以上3寺是番僧在京集中居住的中心,而宝庆寺呢?《日下旧闻考》卷四八引《寰宇通志》的资料说:“宝庆寺无考,今以宝庆寺碑文观之,或即宝磬寺之讹也。”下面又说:“宝磬寺,在城内东,元建,永乐十年重修。”关于此寺的来历,有雍正六年内阁中书吴麟撰《宝庆寺碑》略云:“宝庆寺建自唐代,明嘉靖甲辰岁,锦衣卫官石璞重修。其后侵毁,半为民居,有天然禅师鸠工修葺。又于邻家屋垣下得嘉靖时旧碑,移置庑侧。因勒石以志其事。”从《实录》所载胡濙等人的奏章来看,宝庆寺应该与慈恩、隆善、能仁3寺一样是番僧在京集中居住的地方,不过资料较少。而《金瓶梅》中所提到的宝庆寺,不在北京而被安放在清河了。

人们会问:喇嘛系番僧,何以姓赵?究竟是汉僧还是番僧?《明实录》景泰四年八月甲辰记:

> 巡抚湖广右都御史李实奏:四川董卜韩胡宣慰司番僧、国师、禅师、剌麻进贡毕日,许带食茶回还,因此货买私茶至万数千斤及铜、锡、磁、铁等器用。……边民见其进贡得利,故将子孙学其言语,投作番僧、通事混同进贡。请敕都察院禁约,今后私通番僧贸易茶货、铜、铁、磁、锡器物及将子孙投作番僧、通事者,俱发口外充军。四邻不首,坐以违制之罪。

边民子孙学习西番言语,投作番僧已大有人在,所以御史有此奏。

《明实录》成化四年九月己丑记:

十三道监察御史康永韶等亦奏:今朝廷宠遇番僧,有佛子、国师、法王名号,仪卫过于王侯,服玩拟于供御。锦衣玉食,徒类数百,竭百姓之脂膏,中外莫不切齿,特朝廷未之知耳。又况其间有中国之人习为番教,以图宠贵。设真是番僧尚无益于治道,况此欺诈之徒哉!宜令所司查审,果系番僧,资遣还国,若系中国者,追其成命,使供税役,庶不蚕食吾民而异端斥矣!

这一道奏章痛陈利害得失,把“中国之人习为番教,以图宠贵”的事实揭示出来,言词异常恳切,但是,皇帝怎样答复的呢?诏曰:“番僧在祖宗朝已有之,若一旦遣去,恐失远人之心。”所以,赵喇嘛可能是番僧,但也不排除是汉人子弟习番教而为番僧的。居留在内地的藏人选用汉姓也是古已有之,敦煌在藏文写卷 P.T.127 号(约为 9 世纪作品)中有《五姓说》一卷,以宫、商、角、徵、羽五音分金、木、水、火、土五行,而汉字姓氏分属五行,以占相生相克之意,藏人所选用的汉姓达 70 余字,因而在敦煌及河西陇右的藏人中“汉姓藏名”者所在多有,日本京都大学高田时雄氏曾写了一篇著名的论文《五姓说在敦煌藏族》[①],文中还列举了张 stag-skyes、王 klu-legs、李 legs-bzang 等人名,高田时雄有个结论:“敦煌的一部分藏族人早在吐蕃时期就有采用汉姓的了。”那么,喇嘛姓赵也是顺理成章的事。事实上,居住在北京的老一辈子人大概还记得雍和宫(那是清代官办的番僧寺)里有几位著名法师:包喇嘛、白喇嘛、辛喇嘛吧!喇嘛有汉姓是不足为怪的。

① 《敦煌·吐鲁番学论文集》第四辑,页 756—767。

三、明代治藏政策

1368年秋7月,朱元璋领导的,由徐达、常遇春指挥的南方义军攻入元朝首都——大都城,蒙元王朝皇帝欢木耳率领部分官员和宫廷内眷仓惶北撤,遁入蒙古大漠。这样大明王朝正式揭开新的历史一页,是为洪武元年。朱元璋起自草莽,当过沙弥,虽已坐"龙廷",常以自己平民出身而自豪:"孤,淮西布衣",也经常挂在嘴上。的确,下层的平民生活和战斗的风霜,锻炼了他坚强的意志和务实的工作作风。久战沙场,削平群雄,但蒙古精锐军旅仍虎踞北方,是为劲敌。确定了新王朝战略上对立面是北方,乃以重师扼守幽燕,并派自己最具才雄的儿子朱棣,以燕王身分,统领军政大权。对于西北和西南地区的藏族(西番、乌斯藏)则采取了招抚和安辑的方针,这就是明朝开国之初的治边、治藏的政策。次年,1369年(洪武二年),"太祖定陕西,即遣官赍诏招谕(西番),其酋长皆观望"。于是,采取了军事上的配合行动,然后,"遣员外郎许允德招之","乃多听命"。由于以邓愈将军为首的西征大军,击溃了蒙古守军,克临洮西进,越陇山、下河州的强有力的声势影响所及,而许允德又是富有经验的民族工作官员,两度深入藏区,远访边陲,宣谕新朝旨意,收抚藏族头领,打消这些藏族头领的顾虑和犹豫,决心归顺新朝,成绩显著。元陕西行省吐蕃宣慰使何锁南普等人以元封金银牌印宣敕诣明军前请降。"镇西武靖王卜纳剌率吐蕃诸部来降。"(均见《实录》)

到了洪武六年(1373年),"诏置乌斯藏、朵甘卫指挥使司宣慰司二、元帅府一、招讨司四、万户府十三、千户所四",基本上确定了藏区的行政构架。"以故元国公南哥思丹八亦监藏等为指

挥同知、佥事、宣慰使同知、副使、元帅、招讨、万户等官凡六十人。以摄帝师喃加巴藏卜为炽盛佛宝国师。至是,喃加巴藏卜以所举故元国公南哥思丹八亦监藏等来朝贡,乞授职名。”(见《实录》)乌斯藏/西番的事务,有了很好的进展,可以说招抚和安辑藏区的工作是顺利的,成绩是显著的,“不劳师旅之征,其效职方之贡”。(洪武诏书语)

另一方面,朱元璋深知元朝崇信喇嘛,尊为帝师的故事,也知道佛教信仰在民间、在地方都很有影响,先后派遣了宗泐、克新、智光三位汉僧以他的私人代表身分进行疏通,寻求藏族宗教界的支持。洪武三年六月癸亥记的“命僧克新等三人往西域招谕吐蕃,仍命图其山川地形以归”就是讲的这件事。再看看洪武十年六月二十四日发出的一道白话诏书——《谕西番罕都必喇等诏》:

> 奉天承运的皇帝教说与西番地面里应有的土官每知道者:俺将一切强歹的人都拿了。俺大位里坐地有。为这般上头诸处里人都来,我行见了。俺与了赏赐名分,教他依旧本地面里快活去了。似这般呵,已自十年了也。止有西番罕都必喇拜桑他每这伙人,为什么不将差发来?又不与俺马匹牛羊。今使差人将俺的言语去,开与西番每知道,若将合纳的差发认了,送将来时,便不征他;若不差人将差发来呵,俺着人马往那里行也者。教西番每知道。俺听得说你每释迦佛根前、和尚每根前好生多与布施。么道那的是十分好的勾当,你每做了者,那的便是修那再生的福有。俺如今掌管着眼前的祸福哩,你西番每怕也那不怕?你若怕时节呵,俺每礼拜着将差发敬将来者,俺便教你每快活者,不

着军马到你地面里来,你众西番每知道者。[①]

这一篇白话诏书,十分朴实有趣,完全是那位"淮西布衣"的口吻。诏书中的口气、神情、气度,活脱衬出朱元璋爽朗、率真的性格。诏文中值得注意的是对待宗教信仰问题:朱元璋一方面说:"你每释迦佛根前、和尚每根前好生多与布施,么道那的是十分好的勾当,你每做了者,那的便是修那再生的福有。"尊重并鼓励西番每从事佛事、布施,认为那是"十分好的勾当";另一方面却站在执掌政权的高位上说:"俺如今掌管着眼前的祸福哩,你西番每怕也那不怕?"形同威胁。因为朱元璋当过皇觉寺小和尚,寺院生活的经历使他对于宗教的作用与群众的关系了解得清清楚楚,他把"修再世"和"度今生"结合起来考虑,鉴于前朝对喇嘛一味崇信的失误,便放弃元朝对喇嘛和喇嘛教的那一套政策,自己制定另外一套办法。《明史》说:"洪武初,太祖惩唐世吐蕃之乱,思制御之,惟因其俗,尚用僧徒,化导为善。"这是不错的。后来,在正德年间阁臣梁储露了政策的底线:

西番之教,邪妄不经,我祖宗虽尝遣使,盖因天下初定,籍从化导愚顽,镇抚荒服,非信其教而崇奉之也。(见《实录》)

事实上,朱元璋的政策界限很严,他绝对不允许重蹈元宫廷的覆辙,对于番僧、喇嘛只是作为招抚、安辑政策的桥梁,没有过分的谄敬和迷恋,宋濂《国初事迹》记逸事中说:

① 《明太祖文集》卷一。

> 太祖尝使人察听将官家,有女僧诱引华高、胡大海妻,敬奉西僧,行金天教法,太祖怒,将二家妇人及僧投之于水。[①]

可以说洪武之世,对喇嘛和喇嘛教的态度是一贯严肃的。变化是从永乐帝开始的。《明史·乌斯藏大宝法王》:

> 有僧哈立麻者,国人以其有道术,称之为尚师,成祖为燕王时知其名,永乐元年命司礼少监侯显、僧智光赍书、币往征。

永乐皇帝是用非常手段夺取政权的人,他驾下聚集了一批各色俊杰、鸡鸣狗盗之徒,包括僧侣和方术之士,设谋献策,广有信息。西番喇嘛哈立麻的大名早已知道,即位之初,立即派人去邀请,《明史》解释说:"帝以番俗惟僧言是听,乃宠以国师诸美号赐诰印,令岁朝。"《明实录》永乐元年二月乙丑记:

> 遣司礼少监侯显赍书、币往乌思藏,征尚师哈立麻。盖上在藩邸时,素闻其道行卓异,至是遣人征之。

与上引《明史》材料相符,侯显作为宦官,在永乐帝身旁伺候。而永乐帝起用身边内侍宦官代表皇帝出使,也是全新的措施。侯显,《明史》卷三〇四有传,附在《宦官·郑和传》后。近人马旭根据《安多政教史》、《洮州厅志》、《临潭县志稿》及侯显墓残碑资料考得侯显是藏族,出生于今甘肃省临潭县流顺乡寺底下

---

① 另见《万历野获编》卷二七《女僧投水》,与此同。

村,至今临潭县尚有侯家大寺,系明宣宗时始建。[1] 永乐帝知人任事,由藏族人、当过喇嘛的侯显出使,往征哈立麻(即噶尔马 karma,西藏佛教噶举派下重要支派),到了永乐四年十二月,顺利完成任务,将哈立麻等一批藏族宗教领袖请到南京觐见。那是一件大事,永乐皇帝用极不寻常的举动安排接待的仪注。《明实录》永乐四年十二月乙酉记:"尚师哈立麻至京,入见,上御奉天殿。"永乐四年十二月庚戌记:

宴尚师哈立麻于华盖殿,赐金百两、银千两、钞二万贯、彩币四十五表里及法器、茵褥、鞍马、香果、米、茶等物,并赐其徒众白金、彩币等物有差。

永乐五年正月甲戌记:

赐尚师哈立麻仪仗牙仗二、瓜二、骨朵二,幡幢二十四对、香合儿二、拂子二、手炉三对、红纱灯笼二、鮀灯二、伞一、银交椅一、银脚踏一、银水罐一、银盆一、诞马四、鞍马二、银杌一、责圆扇一、红圆扇一、帐房一、红紵丝拜褥一。

这种富贵荣宠都是空前的,好一派钟鸣鼎食气势。永乐五年二月庚寅记:

尚师哈立麻奉命率僧于灵谷寺建普度大斋,资福太祖高皇帝、孝慈高皇后。竣事,赐哈立麻金百两、银千两、钞二千锭、彩币表里百二十、马九匹。灌顶圆通善慧大国师哈师

---

① 载《西藏研究》1993年4期。

巴啰葛罗思等各银二百两、钞二百锭、彩币十、马三匹。余徒众赐斋有差。

永乐五年三月丁巳记：

封尚师哈立麻为万行具足十方最胜圆觉妙智慧善普应佑国演教如来大宝法王西天大善自在佛，领天下释教；赐印、诰及金、银、钞、彩币、织金珠袈裟、金银器皿、鞍马。命其徒李隆逋瓦桑儿加领真为灌顶圆修净慧大国师，高日瓦领禅伯为灌顶道悟弘济大国师，果栾罗葛罗监藏巴里藏卜为灌顶弘智净戒大国师，皆赐印、诰、银钞、彩币等物。宴于华盖殿。

西番僧人受到荣宠，至此已臻极点，封号长达33个字，所赏赐的金、银、钞、彩币和各种用物仪仗真正是富埒王侯。永乐六年四月庚子记："如来大宝法王哈立麻辞归。赐白金、彩币、佛像等物，仍遣中官护送。"这不过开个头，永乐帝接着派出中官杨三保、关宝等，召请西番喇嘛中其他教派领袖，如萨迦派的昆泽思巴。永乐十一年五月辛巳记：

命尚师昆泽思巴为万行圆融妙法最胜真如慧智弘慈广济护国宣教正觉大乘法王西天上善金刚普应大光明佛，领天下释教。赐诰、印并袈裟、幡幢、鞍马、伞盖、法器等物。

此前，永乐五年三月丁卯记：

封馆觉灌顶国师宗巴斡即南哥巴藏卜为护教王，灵藏

灌顶国师著思巴儿监藏为赞善王,国师号悉如故,俱赐金印、诰命。

再前,永乐四年三月壬辰记:

遣使赍诏封乌思藏帕木竹巴去剌思巴监藏巴里藏卜为灌顶国师阐化王,赐螭纽王印,诰命,仍赐白金五百两、绮衣三袭、绵绮五十匹、彩绢百匹、茶二百斤,其所隶头目并必力工瓦国师大板的达律师锁南藏卜领赐彩币、衣服有差。

永乐十一年五月丙戌记:

命哲尊巴为灌顶圆通慈济大国师,必力工瓦端竹坚藏为灌顶慧慈净戒大国师,日托巴罗葛啰监藏为西天佛子灌顶净慈弘智广慧大国师,赐以诰、印。封领真巴儿吉监藏为必力工瓦阐教王,南渴烈思巴为思达藏辅教王,俱赐印、诰、彩币。

永乐十三年四月庚午:

命尚师释迦也失为妙觉圆通慧慈普应辅国显教灌顶弘善西天佛子大国师,赐之诰命。

至此,永乐帝已完成了他制定的新的治藏政策——“多封众建”、“尊崇僧徒”的实施计划,所谓明封八王,即3位法王(大宝、

大乘和大慈[①])、5位世俗王(阐化、阐教、护教、辅教和赞善)大多在永乐帝手中完成。对藏族佛教中各宗派、各地区的领袖都一一作了妥善安排。可是,必须注意到这些活动都是皇帝一人统驭处理,不许其他任何人插手,永乐六年十二月丙戌记:

> 敕晋王济熺曰:近者西番乌思藏阐化王奏尔以青锦、纻丝遗之。春秋人臣无外交,所以远嫌别疑,防微杜渐也。尔为国宗藩不能恪守宪度,前与西番互市矣,今复不改,亦何恃而然欤,作福作威,人君大柄尔以物赐外蕃,则是以国王行天子之事矣,戒之,慎之,不宜复尔!

永乐七年闰四月丁巳记:

> 赐肃王楧书曰:得奏必力工瓦国师等馈方物,令长史司受以俟命,已见忠实不欺之美。昔春秋致谨外交,所以防微杜渐。今既以相馈,宜姑受之,后来亦宜拒绝。庶免小人谗间,而贤弟永保令名于无穷矣!

永乐皇帝将西番、乌思藏地方的民族、宗教关系提到国家机密的高度,以觇其重视。继永乐皇帝之后,他的继位者洪熙、宣德、正统、景泰、天顺、成化、弘治诸朝基本上萧规曹随。按着永乐皇帝的"祖宗成法"去做,可惜,他们都没有永乐皇帝那样的雄

---

① 事实上由于对新兴的宗喀巴所倡导的佛教改革派的力量还估计不足,只给了黄教领袖如上永乐十三年的"西天佛子大国师"的封号,到了下一位皇帝,宣德九年六月庚申,"遣成国公朱勇、礼部尚书胡濙持节封释迦也失为万行妙明真如上胜清净般若弘盟普应辅国显教至善大慈法王西天正觉如来自在大圆通佛"。

才大略,只是有权而无才。因而对藏事安排逐渐懈怠下去,只有用更多的封号、赏赐去笼络喇嘛,让更多的喇嘛在内地参与社会活动。这样,作为一种异质文化来到内地传布,就与中原文化不断地发生撞击、冲突和融合、变化,形成一种特异景象。《明实录》成化四年四月庚戌记:

> 西僧以秘密教,得幸,服食器用潜拟王者,出入乘棕舆,卫卒执金吾杖前导,达官贵人莫敢不避路。每召入大内诵经咒,撒花米、赞吉祥,赐予骈蕃,日给大官酒馔牲饩至再,锦衣玉食者几千人。中贵人见辄跪拜,坐而受之。法王封号有至累数十字者。

这是言官们的意思,大致符合实际情况的。

及至1506年,武宗正德皇帝继位,这位皇帝与众不同,对异族文化有十分强烈的兴趣。《国榷》卷四九纪录:"时上好异,习胡语,自名忽必烈(Qubilai,英武之王),习回回食,自名沙吉敖烂(shah-igrlan少年王),习西番教,自名领占班丹。"他在15岁上继位入统,史学家还夸他:"武皇帝睿智性生,临朝或有纠奏,或罪或释,酬应敏甚,作诗挥笔而就。"(《国榷》)何乔远在《名山藏》卷二一中也说:"帝在东宫勤于学问,践作之后,犹未尝辍。"可是,他对于异族文化的兴趣,却被错误地导向性放荡的泥潭中去。《明实录》正德二年十二月辛卯记:

> 锦衣卫都指挥同知于永致仕,特许其子承袭指挥同知。永,色目人,善阴道秘戏,得幸于豹房,左右皆畏避之。又言回回女皙润瑳粲,大胜中国,上悦之。时都督昌佐亦色目人,永矫旨索佐家回女善西域舞者十二人以进。又讽请召

侯伯故色目籍家妇人入内教之。内外切齿,后,上欲召永女人,永以邻人白回子女充名以入,惧事觉,乃求致仕。

年轻的皇帝玩上了瘾,在宫禁西华门内搞了一个豹房,由番僧大喇嘛传授密法。《明实录》正德十年二月戊戌记:

是时,西番僧得幸豹房。绰吉我些儿辈,出入豹房,与诸权贵杂处。是时,上诵番经,崇尚其教,尝被服如番僧,演法内厂。

这样玩得还不够,干脆以皇帝之尊去做一名"法王"。这是古今中外历史上最荒唐滑稽的事,《明实录》正德五年六月庚子记:

命铸大庆法王西天觉道圆明自在大定慧佛金印,兼给诰命。大庆法王,盖上所自命也。及铸印成,定为天字第一号云。

皇上当法王,一时高兴,但究竟不能住到寺庙里,就找一个替身领占班丹充当,于是,这位替身的大庆法王获得"行童度牒三千,所自收度"的优待。这时,社会上充斥着的番僧、法王、佛子、大国师、国师、禅师、喇嘛,招摇过市,远远超过了元代,朝廷封授的名号浮滥之极,仅就王、法王一级,可开列如下:

大宝法王　得银协巴(哈立麻)　永乐五年封
大乘法王　昆泽思巴　永乐十一年封
大慈法王　释迦也失　宣德九年封

护教王　宗巴斡即南哥巴藏卜　永乐五年封

赞善王　著思巴儿监藏　永乐五年封

阐化王　帕木竹巴吉剌思巴监藏巴思藏卜　永乐四年封

阐教王　领真巴儿吉监藏　永乐十一年封

辅教王　南渴烈思巴　永乐十一年封

大智法王　班丹札释　景泰三年封

大善法王　沙加　景泰七年封

大济法王　领占竹　成化十七年

大应法王　札实巴　成化四年封

大悟法王　札巴坚参　成化四年封

大善法王　星吉班丹　正德十年封

大德法王　绰吉我些儿　正德十年封

大觉法王　著肖藏卜　正德四年封

大通法王　智光(汉人)　天顺四年追封

法王　镇南监参　成化二十年封

法王　乳奴班丹　成化二十年封

法王　结斡领占　成化二十年封

法王　札实坚剉　成化二十年封

法王　著肊领占　成化二十二年封

法王　朵儿只巴　成化二十二年封

法王　卜剌加　成化二十二年封

法王　端竹领占　成化二十二年封

法王　札巴藏播　正德五年封

法王　那卜坚参　正德五年封

法王　乳奴领占　正德五年封

法王　舍剌扎　正德五年封

法王有特殊称号者12名,无特殊称号者12名,连同地方5王,共封了29名王、法王的王爵。封授的高潮为永乐、成化和正德3个时期。嘉靖皇帝登极以后,颇有一番改革之意,对于武宗正德年间滥用番僧、秽乱豹房的事,一一追究责任,所以乔宇等奏:

> 陛下登极诏书首正法王、佛子、国师、禅师之罪,搜访内府宫观出入诱引之人,裁革善世、真人爵号及新建寺宇尽行拆毁,邪正之辨,了然甚明。(《实录》嘉靖二年闰四月乙巳)

正德皇帝临终遗旨:"豹房番僧俱放遣。"嘉靖继位后,下诏:

> 正德元年以来传升、乞升法王、佛子、国师、禅师等项,礼部尽行查革,各牢固枷钉、押发两广烟瘴地面卫分充军,遇赦不宥。近日奏讨葬祭,一切停革,其中有出入内府,住坐新寺,诱引蛊惑,罪恶显著,现在京者,礼部通查明白,锦衣卫还拿送法司,问拟罪名,奏请定夺。(《实录》正德十六年四月壬寅)

不过嘉靖皇帝又是一位迷信方术、酷崇道教的人,对于佛教,尤其是对喇嘛教的打击也只是站在道教徒立场去分什么邪正而已。喇嘛教经过这一次冲击以后,逐渐转入正常的文化传播领域中去看守属于喇嘛教的寺庙,参与一般的佛事活动。

说到这里,我们是否可以拉回原来的话题:《金瓶梅》中何以有喇嘛法事的描写?以上就是其社会和历史背景。

还有一段余话:郑和,三宝太监,声名显赫,识者均以为郑和

为云南人,回回。今见到《佛说摩利支天经》永乐元年姚广孝题记:"今菩萨戒弟子郑和,法名福善,施财命工刊印流通,其所得胜报,非应可能尽矣,一日怀香过余诸题,故告以此。永乐元年,岁在祭未秋八月廿又三日,僧录司左善世沙门道衍。"邓之诚《骨董琐记》的"郑和印造大藏经"条中云:"丁亥春,冀县李杏南得明初刻本《优婆塞戒经》卷七,后刻题记云:大明国奉佛信官内官监太监郑和,法名速南吒释,印福吉祥……。"① 可见在明初内监居然也取个番名速南吒释,对音应是 bsod-nams-bkra-shis,译为福善、福吉祥均可,意味着喇嘛教的影响已经在逐步扩大,进入了宫廷。也许取个番名时髦吧!《明书》傅维麟记录一则笑话:一日散朝后,翰林侍读李继鼎问同僚:"君等知'唵嘛呢叭咪吽'六字真言之意何解?"皆曰:"不知"。李曰:"我知,实乃'俺把你们来哄'也。"众大笑。从中亦可了解当时儒家缙绅对密教的讥刺。

作者附记:

1、本文所引《明实录》资料系根据《明实录藏族史料》一书,该书是结合梁鸿志抄本和北图本辑录,汇编而成。

2、日本藏学家佐藤长先生的《中世西藏史研究》一书惠我良多,谨表谢意。

① 《骨董琐记》合订本,第 593 页。

明初与藏事有关的诏文及河西碑刻考异

一、明初与藏事有关的诏文

公元1368年秋7月，由朱元璋领导，徐达、常遇春指挥的南方起义军攻入了元朝的首都——大都城。

蒙元王朝皇帝托欢铁木耳率领部分官员和宫廷内眷偕军旅仓惶北遁，逃入蒙古大漠。这样，中国历史上又一轮的改朝换代开始了，大明王朝正式建立，是为洪武元年。

这位撤离大都皇位的最后一位蒙古族皇帝被戏剧性而略带讽嘲意味地谥为“顺帝”，意思指他“上顺天命，下顺人心”。

起自草莽，曾在皇觉寺当过沙弥的明太祖朱元璋，常以自己出身于平民而自豪，“孤，淮西布衣”这句话经常挂在他的嘴上。的确，下层的平民和士兵生活，锻炼了坚强的意志和博采众议的工作作风。这位创业的新君，久战沙场，精于谋略，清楚地知道虽然自己坐了龙廷，但是，蒙古的精锐军旅仍虎踞北方，是为劲敌，确定了新王朝的防守重点在北疆，乃以重师巡镇扼守，并加派自己诸王子中最具才雄的第四子朱棣，封为燕王，驻守北平，

而定都于南京;对于西北和西南地区的藏族(西番、乌斯藏)则采取了招抚与安辑的政策,这就是明朝开国之初治边、治藏的基本政策方针。

次年(洪武二年,1369 年),"太祖定陕西,即遣官赍诏招谕(西番),其酋长皆观望"[①]。这是很自然的,那些手里持有原大元皇帝封授凭证、诏书谕旨和印信封册的藏族领袖们对于新发生的中原变动、王朝更替,还要观望一段时间,"不知道这新朝能不能站住脚哩? 天意顺不顺哩?"朱元璋看在眼里,记在心头,就采取了军事上的配合行动,然后"遣员外郎许允德招之","乃多听命"。[②]许允德是富有经验从事民族工作的官员,两度入藏,远访边陲,宣谕新朝旨意,收抚藏族头领,时间不长,成就不小。最显著的例子是他说服动员了"元陕西行省吐蕃宣慰使何锁南普等人以元封金银牌印宣敕诣明军前请降"[③]。当然,也是由于明廷派遣的,以邓愈将军为首的西征大军,击溃了蒙古守军,克临洮西进,越陇山、下河州而形成强有力的声势影响所起的作用。河州,正是元吐蕃等处宣慰使司部元帅府的治所,是藏区东部重镇。明军进入河州,声威所及,整个藏区发生震动。而何锁南普以元朝旧臣,归命新君,起了很好的带头作用。而且,又由他听命西行,现身说法,在乌斯藏腹地所产生的效果可以想见。[④]接着,元世祖忽必烈的第七子奥鲁赤的五世孙"镇西武靖王卜纳剌

① 《元史》卷三三〇,《西域二》"西番诸卫"条,中华书局,1974 年。

② 《元史》卷三三〇,《西域二》"西番诸卫"条。

③ 《元史》卷三三〇,《西域二》"西番诸卫"条。

④ 明太祖有一诏文《命中书劳西番指挥何琐(锁)南(普)》,对此事了解颇有帮助,录如下:

"君子守信以义以仁,所以仁者盛,义者兴,此理道之行者也。今西番指挥何琐(锁)南(普)自附以来,信义甚坚。前藏命往乌思宣布朕命,远涉万里,

率吐蕃诸部来降"[1]。要知道,元朝是把藏区当作这位镇西武靖王爷的采邑封邦的。他亲自归向新朝,说明元朝气数已尽,打消了那些意存观望的藏区各地领袖的疑虑。于是,就又出现了何锁南普领着13名故元所封的蒙藏旧官员联袂前往南京,向新王朝输诚纳款,扬尘舞蹈,三呼万岁,祝贺一番的盛事。[2]

洪武四年(1371年)初,朝廷紧跟着就在西北藏区设置了河州卫,下辖千户所、百户所若干。何锁南普被任命为河州卫的指挥同知,子孙世袭,也是意料之中的事。榜样的力量是无穷的,元朝的摄帝师喃加巴藏卜(对音应该是nam-mkhav-dpal-bzang-po)可以说是藏族在朝廷受封的最高官员[3],也随在这一形势之后,到了南京请封。随行的有藏区旧官员、领袖人物60余人,悉

不惮劳苦,至乌思,所言朕命,如敕。今年以家小来京,命加礼待,使足养其亲下程米三十石,麦如之。其镇抚刘温人职虽微,心亦怀诚,眷属亦也。至京,下程米一十石,麦如之。"(载《明太祖文集》卷八,四库本,集部第162册)

① 《元史》卷三三〇,《西域二》"西番诸卫"条。

② 同注①。

③ 参见《元史》卷三三一,《西域三》"乌斯藏大宝法王"诸条,这位摄帝师是否仍是萨迦昆氏家族,不得而知。入明后,由于"大祖惩唐世吐番之乱,思制御之",再未设帝师一职。仅以国师一职封授,在洪武年间,另有一《赐西番国师诏》,足可比较参考:

"佛教兴于西土,善因博被华夷,虽无律以绳顽,性仁心而是则。大矣哉,妙觉难穷,昔从斯道者顿悟三空,脱尘轮而出苦趣,永离幽冥,使生者怀而死者慕,岂不圣人者欤?迩来,西番入贡,有僧恭格嘉灿伊实藏布,乃昔元帕克思巴帝师之后人云。踵师之道,深通奥典,独志尤坚,化愚顽以从善;起仁心以涤愆。虽是遥闻,特加尔圆智妙觉弘教大国师,统治僧民,名当世之善人,永为教中之称首。于戏!寂寞山房,倚青灯而读诵,观皓月以吟风,叠膝盘陀之上,草衣木食,方契善符。"诏文未标年款,载《明太祖文集》卷八。此人姓名未见《明史》,事迹不详。看来,当时以故元帝师之后来朝求封者,不止一人。

依旧例,分别授以新职,喃加巴藏卜被封为“炽盛佛宝国师”。

洪武五年(1372 年),朝廷新设了一系列的机构和官职来安置藏区的领袖。成立乌斯藏卫指挥使司、朵甘卫指挥使司,下设宣慰司、元帅府、招讨司、万户府、千户所等衙署,以及指挥使、指挥同知、佥事、宣慰使、同知、副使、元帅招讨、万户等等多列官职,足可以媲美于前朝,夸耀于当世。

洪武七年(1374 年),为了把藏族地区的工作统一管理,在河州设立西安行都指挥使司衙门,下辖河州、朵甘和乌斯藏 3 个卫(后来,朵甘与乌斯藏又升为行都指挥使司)。

在这争取藏族领袖合作的过程中,朱元璋发出过不少诏书,下面是“谕西番罕都必喇等诏”,标明洪武十年六月二十四日:

> 奉天承运的皇帝教说与西番地面里应有的土官每知道者:俺将一切强歹的人都拿了。俺大位里坐地有。为这般上头诸处里人都来,我行见了。俺与了赏赐名分,教他依旧本地面里快活去了。似这般呵,已自十年了也。止有西番罕都必喇拜桑他每这伙人,为甚么不将差发来?又不与俺马匹牛羊。今使差人将俺的言语去,开与西番每知道,若将合纳的差发认了,送将来时,便不征他;若不差人将差发来呵,俺着人马往那里行也者。教西番每知道,俺听得说你每释迦佛根前、和尚每根前好生多与布施。么道那的是十分好的勾当,你每做了者,那的便是修那再生的福有。俺如今掌管着眼前的祸福哩,你西番每怕也那不怕?你若怕时节呵,俺每礼拜着将差发敬将来者,俺便教你每快活者,不着军马到你地面里来。你众西番每知道者。[①]

① 《明太祖文集》卷一,四库本,集部第 162 册。

这是一道白话诏书，十分有趣而且朴实，完完全全是那位“淮西布衣”的草莽英雄的口吻，在诏书中，他一反帝王的称孤道寡的常态，而口口声声用“俺”来称呼自己，全篇不见人们从这一类帝王诏书中习见的“朕”字；他用“你每”来称呼对方，而不用“尔等”、“尔曹”、“汝辈”之类的轻蔑臣下的字眼，并且，在明代小说和语录体文学作品中，“每”是代表多数，“你每”就是后来的“你们”，“我每”也就是“我们”。吕叔湘先生在他的《汉语语法论文集》中有专文讨论。[①] 从诏书中，那口气、那神情、那气度都活脱衬出朱元璋的爽朗、率直的性格，例如：“俺与了赏赐名分，教他依旧本地面里快活去了。”“俺如今掌管着眼前的祸福哩，你西番每怕也那不怕?”无不是妙语联珠，堪称一绝。顾炎武(1613—1682 年)作为亡明遗老，在北国访古哭陵，曾辑录了两通元代帝王的白语圣旨碑文，并认为是可靠的信史，可补文献之不足。同时，他又认为“俚语可姗”[②]，可是，他哪里想到，他所尊崇的太祖高皇帝也有同样的文字哩！

诏文是洪武十年(1377 年)六月二十四日颁发。虽然提名是“西番罕都必喇拜桑这伙人”，实际上是“说与西番地面里应有的土官每知道者”。因之，可以看出这诏书的普遍意义：

1. 他尊重当地的佛教信仰，并夸奖“么道那的是十分好的勾当”。

2. 只要求“若将合纳的差发认了，送将来时，便不征他”。

3. 指出“若不差人将差发来呵，俺着人马往那里行也者”。

这三条反映了明代初年，朱元璋的治藏基本政策，因而，这

① 吕叔湘：《汉语语法论文集》，北京，科学出版社，1956 年。

② 顾炎武的批评转引自冯承钧，《元代白话碑》，商务印书馆，1935 年。

一诏书可作信史来看。

下面另一件诏文是直接封授西藏地方领袖——加麻万户端竹监藏的,比上一件晚两年,完全是礼部的官文了:

皇帝制曰:

朕君临天下,凡四方慕义之士,皆授以官,且俾世袭其职焉。惟尔端竹监藏,昔尔祖、父世守西土,尔能闻朕声教,悉心效顺,朕其嘉焉。今授尔信武将军加麻万户府万户。俾尔子孙世袭。尔其招徕远人,绥靖边疆,永为捍卫之臣,保成功于不怠,尔甚懋哉!

洪武十二年二月二十六日

其后小字3行:

考到端竹监藏,年五十一岁,乌思加麻人元朝加麻万户府世袭万户,洪武十二年二月准授世袭加麻万户府万户。

洪武十二年二月二十九日。

(缂丝本织出):"仁者一十八号,洪武四年九月二十二日制,敕局大使赵思田、副使袁文。"[①]

按:端竹监藏的藏文对音为 don-grub-rgyal-mtshan(见诸原

① 此诏书原件藏布达拉宫,复印件在北京中国历史博物馆陈列展出。为汉、藏文对照。此处据宋伯胤《明朝中央政权致西藏地方诰敕》一文所录。文载中央民族学院藏学研究所主编:《藏学研究论文集》第4辑,北京,民族出版社,1986年。

件)。加麻万户府为西藏十三万户之一。[①] 府治在拉萨之东约120公里处,名为加麻赤康(rgya-ma-khri-khang),即加麻万户府也。今属达孜县加麻区。端竹监藏在元代即受封为世袭加麻万户。洪武十二年归顺新朝时已51岁,朱元璋即以原元朝官职加封,“教他依旧本地面里快活去了”。后来,又升任乌思藏卫指挥佥事,在永乐十一年其子挫失吉(当为chos-rgyal的对音)又受到朝廷赐诏封赏,说明这一家族始终受到皇帝荣宠,优渥礼遇,下面是挫失吉受封的诏文:

奉天承运

皇帝制曰:帝王以天下为家,故一视同仁,无问远迩。尔乌思藏久遵王化,昔我皇考太祖高皇帝临御之时,设卫建官,于兹有年。尔父指挥佥事端竹监藏既没,尔挫失吉,能

---

① 十三万户(khri-skor-bcu-gsum),原为元代朝廷在藏区设置的一级行政(或军政)机构,在卫藏阿里(元代称乌思藏纳里速古鲁孙)地区内向有十三万户之说,但古代藏文文献中对十三万户名称、地望记载很不一致。《元史·百官志》所载与藏文历史文献亦有出入。《元史·百官志三》所列如下:“沙鲁思(田)地里管民万户一员、搽里八田地里管民万户一员、乌思藏田地里管民万户一员、速儿麻加瓦田地里管民官一员、撒剌田地里管民官一员、出蜜万户一员、嗸笼答剌万户一员、思答笼剌万户一员、伯木古鲁万户一员、汤卜赤八千户四员、加麻瓦万户一员、札由瓦万户一员,牙里不藏思八万户府,达鲁花赤一员、万户一员,迷儿军万户府,达鲁花赤一员、万户一员……。”

而在藏文史籍《五世达赖传》、松巴堪布《如意宝树史》、五世达赖喇嘛《西藏王臣记》、《隆多喇嘛全集》、《土观宗派源流》、《多仁班智达传》等书中关于十三万户的记述,不尽相同。

关于十三万户的研究,有王森《西藏佛教发展史略》第9章《元朝任命萨迦派领袖管辖卫藏十三万户》一文有详尽考证,已成定论。此外有沈卫荣君的硕士论文《元代乌思藏十三万户研究》,对王森的研究成果有所补充。国外有G.Tucci的《西藏画卷》一书中亦曾对此有过论述,均可参考。

继承其业，效力摅忠，有加无替，宜锡宠荣，俾袭厥职。特授尔明威将军乌思藏卫都指挥使司指挥佥事。尔尚益顺天心，永坚臣节，抚安尔众，各遂其生。俾尔子孙，世享无穷之福，钦哉！

永乐十一年五月初十日。

(钤：制敕之宝)

(绛丝本，织出)：永乐四年　月　日造。

(裱背纸墨书)："永乐七年八月表背匠江原保，织匠余和尚，挽匠陈仲礼。"①

朝廷制度：封授文告诏敕，均为先行织就，置礼部备用，以上这两件原件所用印钤、织造年月，以及裱背匠、织匠、挽匠均一一署名，以昭慎重，可以看出明初对藏区(以及其他边鄙)的领袖人物封官授职的严肃性。

两道诏文均关于加麻万户府一个家庭，其"子孙世袭"是认真贯彻了的，而且还分别情况加官晋爵，充分做到使他们能"招徕远人，绥靖边疆，永为捍卫之臣，保成功于不怠"。

本来，元代在西藏设十三万户府，万户长一职例由各地方领袖担任，由朝廷予以封敕，在大都的宣政院就是通过这些万户推行政令，统驭全藏的。加麻万户端竹监藏及其子挫失吉，父子两代受明朝洪武、永乐两代皇帝封授，应该说是在当时具有普遍意义的。

我们还从《明史》、《明实录》等官书和在西藏至今保存的诏敕中见到其他万户如：俺卜罗(yar-vbrog，羊卓万户)、擦里巴(tshal-pa，蔡巴万户)、必里工瓦(vbri-gun-ba，止贡万户)受封的

① 原件藏布达拉宫，此从宋伯胤上揭文。

事实。

许多后来兴起的家族,也希望获得大明皇帝诏敕的荣誉,以通名于朝廷而自豪,下面介绍一件东部藏区地方领袖受封的诏文“封监藏札思巴朵甘都卫管军傅千户诏”:

> 奉天承运
>
> 皇帝制曰:朕受天明,命主华夷,凡诸设施,期在安民。是以四类之长,有能抚其众而悦天心者,莫不因其慕义与爵赏,以福斯民。曩者,西番效顺,为置朵甘都卫以官其长,使绥镇一方,安辑众庶。今复遣使修贡、请官,朕如其请,特以监藏札思巴朵甘都卫管军傅千户,尔兵曹如敕毋怠。
>
> 洪武二十一年正月十八日。[①]

这一道诏文封的是朵甘都卫辖下的一名管军傅(副)千户,职位不高,但朝廷也很认真,慎重其事,予以封诏,对于这一位中下级军官却起了很大作用,后来成为藏区东部著名的德格土司;德格(sde-dge),也就成为藏区文化中心之一,著名的德格印经院即在此地。[②] 德格在四川省甘孜藏族自治州北线,为交通纽带中心,人才辈出,不能不认为与明以来受到优渥待遇有关。

除了上述几例之外,还有西藏山南的一位小于万户的地方领袖札葛尔卜,即藏文史册中提到新起的 brag-dkar-rdzong,也因向朝廷输诚,得到“昭勇将军乌思藏都指挥佥事”的封诰:

---

① 原件藏汉对照,存四川省甘孜藏族自治州德格县档案馆。今据杜永彬《论德格土司的特点》一文转录,文载《西藏研究》1991 年 3 期。

② 德格印经院,在今四川省甘孜藏族自治区德格县更庆寺内,藏有清代德格版藏文大藏经全部雕版,是藏区东部重要文化中心。

奉天承运

皇帝制曰:帝王以天下为家,故一视同仁,无问远迩,尔札葛尔卜寨,官领占巴,世处西陲,恪遵王化,既克敬承于天道,尤能诚达于事机,修职奉贡,久益虔眷兹诚悃,良足褒嘉,今特命尔为昭勇将军乌思藏都指挥佥事。尔尚益顺天心,永坚臣节,抚安尔众,各遂其生。俾尔子孙世享无穷之福。钦哉

宣德元午十一月初二日

(钤:敕诰之宝)

(缂丝本,藏、汉文对照,织出):永乐四年　月　日造。

(裱背纸上墨书):"永乐七年七月表背匠作头曹赛哥、秋季表背匠邓代、织匠高胜安、挽匠朱济安。"[①]

二、河西藏汉文碑刻七道录释

(一)录文

1、永乐六年瞿昙寺《皇帝敕谕碑》碑文

大明皇帝敕谕西宁等处地面大小官员军民诸色人等:

朕惟佛氏之兴,其来已远,西土之人,久事崇信,其教以空寂为宗,以普度为心,化导善类,觉悟群迷,功德之著,无间幽显。有能遵崇其教,以导引夫一方之人,去其昏迷,向慕善道,强不至凌弱,大不至虐小,息争斗之风,无侵夺之患,上下各安其分,长幼各遂其生,同归于仁寿之中,同安于

① 原件藏布达拉宫,今依宋伯胤上揭文。

泰和之世;上足以阴翊皇度,下足以劝善化俗,其功德所及,岂不远哉!曩者,剌麻三罗,葳扬佛法,忠顺朝廷,我 皇考太祖高皇帝特赐其所居寺额:曰瞿昙。令其侄班丹藏卜端约藏卜,演如来之教法,悟大乘之真诠,以慈悲导一方,以善行化众类,以嗣承其叔三罗之宗教,朕甚嘉之。今特令住持瞿昙寺官员军民人等,务要各起信心,遵崇其教,听从本僧自在修行,并不许侮慢欺凌。其常住一应寺宇、田土、山场、园林、财产、孳畜之类,诸人不许侵占骚扰,庶俾佛教兴隆,法门弘振,而一方之人亦得以安生乐业,进修善道。若有不遵朕命,不敬三宝,故意生事,侮慢欺凌,以沮其教者,必罚无赦。故谕。

永乐六年五月十五日

2、永乐十六年瞿昙寺《皇帝敕谕碑》碑文

皇帝敕谕西宁地面大小官员军民诸色人等:

朕惟佛氏之兴,其来已远,西土之人,久事崇信,其教以空寂为宗,以普度为心,化导善类,觉悟群迷,功德所著,无间幽显。有能尊崇其教,以导引夫一方之人,去其昏迷,向慕善道,强不至凌弱,大不至虐小,息争斗之风,无侵夺之患,上下各安其分,长幼各遂其生,同归于仁寿之中,同安于泰和之世;上足以阴翊皇度,下足以劝善化俗,兴隆佛法,一切之人,咸臻净乐功德,所及岂不远哉。兹者灌顶净觉弘济大国师班丹藏卜,于西宁迦伴虎蓝满都儿都地而起佛寺,特赐名曰:宝光。所在官员军民诸色人等,务要各起信心,尊崇其教,听从本寺僧人自在修行,为朝廷祈祝。所有佃户人等,供给寺内一应使用,及本寺常住所有孳畜、山场、树木、园林、地土、水磨、财产、房屋等项,不许诸人侵占搅扰。其

僧俗人等,或行或住,听从其便,大小官员军民诸色人等,不许阻挡,庶俾佛教兴隆,法门弘振,而一方之人亦得以安生乐业,进修善道。若有不遵朕命,不敬三宝,故意生事,侮慢欺凌,以沮其教者,必罚无赦。故谕。

永乐十六年正月二十二日

3、《御制瞿昙寺金佛像碑》碑文

御制金佛像碑

如来千百亿化身,慈悲万有,闵济三涂,作大方便,善哉!善哉!总摄群生,咸登觉道,为苦海之舟梁,幽冥之日月。有能作佛功德普利一切,则三界人天皆所敬仰,香云弥布,法雨充周,大地山河,皆为佛国;含灵蠢动,悉得济度。朕主宰天下,愍念苍生,弘体慈悲,发欢喜心,铸金为佛像,利益群品。初命工作範,久而不成,一日,工匠退食,阒然无人,模忽自成,莫不惊异赞叹,以为希有,谓诸佛菩萨显应,示现神通,遂一铸而成。乃有异香馥郁,久而不散,非人间所有,瑞光圆满,毫相端严,具诸种好,是为最妙吉祥,特以布施。灌顶净觉弘济大国师班丹藏卜,归于西土,济利群生,作无量胜果,增长无量福德,俾时和岁丰,家给人足,老少康宁,灾殃殄灭,吉祥如意,永蒙佛恩,于乎佛体如如,真常寐静,故无感不应。昔优昙王作旃檀佛像,妙感忉利天匠,殊胜特异,利益一切,靡有穷极。朕今用金铸像,而感应复若此,所以利益者,亦复如是。用纪其事,勒之于石,永隆佛教,久远益盛。乃为赞曰:

道德巍巍两足尊,超出三界甚希有,
广与众生作方便,能以一善摄一切,
有缘遇者即超悟,不动瞬际证圆融,

我今作此胜妙像，毫相端严无比好，
普利三塗与六道，蠢蠕胎湿悉蒙恩，
永愿世间诸有情，不缠烦恼感快乐，
五浊恶世悉清净，即证如来宝觉中，
大慈大悲现法身，金刚坚固无有坏，
不可思议大劫海，一切归命法中王。
永乐十六年三月初一日

4、《御制瞿昙寺碑》碑文

御制瞿昙寺碑

朕惟佛氏之道，广大崇深，圆融明净，至神至妙，不可测知。所谓先天地不见其始，后天地不见其终，德被万有，利兼显幽，以善感者无弗应，以诚求者无弗遂；故自其法入中国以来，历代崇仰无间，贵贱小大皆恃之为济，涉之慈航，启迷之慧炬，而其功之大者，密运化权，阴翊皇度，有不可名言者也。所以有道之主，咸秉信向之。诚我国家自 太祖高皇帝躬膺天命，抚有万邦，功高百代，道济天下，无有远迩，咸囿于春风化育之中矣。而圣仁之心不自满足，又崇奖佛教，设置官府于中外，专理教事，而官其徒之良者。又颁布教条，俾率其众于善，盖欲广佛之惠利于生民者也。又念远迩郡县，靡不建置寺宇，以严崇奉；而西宁接壤天竺，乃佛所以入中国者也，而独寥寥希阔焉，岂称崇奖之意，于是命官相土审位面势简材，饬工肇作兰若，高闳壮丽，赐名瞿昙，自是中国之人往使西域，及西域之人入朝中国者，至此而欲摅诚徼福，有归依之地焉。我 太宗文皇帝以大德嗣大位，推天覆载之心，统育万类，凡日月所照，霜露所坠，其有生之众，靡不欣欣焉，涵濡于德化之内，而圣仁达孝，继志述事，

尚日孜孜,如恐不及。故于佛氏益勤崇奖之意,琼编宝册颁布于海内外者,不可纪极,亦惟欲广佛之惠利于生民者也,乃于瞿昙寺重作奉佛之殿,崇高附丽于日星,五章辉灼于霞彩,灦深闳伟,超出尘外,香云缭布,如现鹫峰,四达往来,瞻仰欢悦,起信起敬,福德其可涯涘哉。朕只承大统,君临仪兆,惟祖宗之至仁佩服无斁,惟祖宗之成宪率履不忘。重惟兹寺, 太祖皇帝肇之于前, 太宗皇帝绍之于后,二圣功德与佛不二,表而章之,其在于朕。嗟夫!山可磨也而法界不隳,海可竭也而其境长在,神龙法象,拱护四维,亘万万年,永奠四极。

洪熙元年正月十五日

5、《御制瞿昙寺后殿碑》碑文

昔我 太祖高皇帝受天明命,奄有天下,四方万国,悉顺悉臣,德化流行,无间远迩,举海宇之大,民物之众,皆已纳诸太和雍熙之域矣。重惟佛氏之教,清静为宗,慈悲为用,可以阴翊皇度,弘利众生,其功德至大无以加也,而西方乃其教之所自宜加崇事,以宜宣导宗风。于是即西宁之境,肇建梵宇,赐名曰瞿昙寺,以居其徒,俾敷扬教法,徼福下民大矣哉!高皇帝圣仁之心也。 皇祖太宗文皇帝,圣神文武,功德崇高,茂阐皇猷,仁育天下。又命即寺重作佛殿,其中规制闳丽,用极崇奉严敬信而广利济焉。 皇祖圣心即 太祖皇帝之圣心也。 皇考仁宗昭皇帝,道德光华,恩泽孚浃,覆载之内,熙然同春,而惓惓爱民之志,益重能仁之教, 皇考圣心即祖宗之圣心也。朕恭承天序,嗣守天位,惟三圣之大经大法钦奉而行之,以致理兴教,若保合太和,阴佑民物,运灵化于汤穆,盖有资于西方圣神者矣。兹于瞿

昙寺继作后殿,用循先志,增益闳规,民悦工勤,不劳而成。既成之日,远迩趋赴,瞻望拜跽,万众一心,如仰兜率感应之妙,种种吉祥,天花法乐,溢于见闻,金相玉毫,仿佛来止,最胜希有,罔既名言,猗欤盛矣。若朕志所存,惟祖考在天之灵用资福祐于无穷;惟国家宝祚之重用隆本支于蕃盛,惟海宇生民之众用保太平于悠久。此朕之志,亦惟体　皇祖、皇考之圣志也。嗟夫!如天地之大,如日月之明,惟佛暨我国家,永永同寿,用勒贞石,垂示于千万万年。

宣德二年二月初九日

6、瞿昙寺前山门《皇帝敕论匾》文

皇帝敕谕:西宁地面大小官员诸色人等,朕惟佛氏之兴,其来已远,西土之人,久事崇信。其教以空寂为宗,以普渡为心,化导善类,觉悟群迷,功德之著,无间幽显。有能尊崇其教,以导引夫一方之人,去其昏迷;向慕善道,强不至凌弱,大不至虐小,息争斗之风,无侵夺之患,上下各安其分,长幼各遂其生,同归于泰和之世;上足以阴翊皇度,下足以劝善化俗,功德所及,岂不远哉!今西宁瞿昙寺,乃我　太祖高皇帝、　太宗文皇帝及朕相继创建,壮观一方,东至虎狼沟,西至补端观音堂,南至大雪山,北至总处大河,各立牌楼为界,随诸善信,办纳香钱,以充供养。特命灌顶净觉弘济大国师三丹藏布住持,率领众僧于内焚修祝赞,以为多人造福,所在官员军民诸色人等,务要各起信心,尊崇其教,听从本寺僧人自在修行,并不许侮慢欺凌。其常住一应田地、山场、园林、财产、孳畜之类,诸人不许侵占骚扰,庶俾佛教兴隆,法门弘振,而一方之人,亦得以安生乐业,进修善道。若有不遵朕命,不敬三宝,故意生事,侮慢欺凌,以阻其教

者,论之以法。故谕。

明宣德二年正月初六日

按:原碑已不存,据谢才华《耕余琐记》一书转录。

7.《凉州广善寺碑》碑文

重修凉州广善寺碑铭

佛之法,本自西域流入中土,中土之人,无男女老少,咸崇信之,迄今千有余年矣。圣朝之有天下,所在有司,皆设殿宇,以置佛像,择其徒术精行修者官之,俾领其众,内而有僧录司,外而有僧纲等司,莫不崇且重也。盖其法以慈悲为本,而圣人之治天下,咸欲民之趋于善也,民之奉佛,苟有慈爱之心,则风俗岂有不善者耶?凉州古武威郡,去西域为近,而事佛者尤广,郡东南百三十里,地名黄羊川,有古刹遗址,中有石佛像,高九丈,为菩萨者四,金刚者二,诸佛之龛,二十有六,前镇守官当欲崇修其寺,志未就也。正统九年,上命御马监太监大名刘公永诚,镇守甘肃,公于城池兵甲米粟之务既毕,乃考图寻胜,相其旧址,则曰:"前人有欲为之志,而未就,我则承之。"于是出已金,鸠材聚工,凿山架楹,筑宫于其间,凡八层,高十有六丈,有钟鼓二楼,两庑三门,与夫诸僧禅诵之室,休宿之庐,瓦壁黝□漆举以法。又于寺东高阜处,建塔一座,高二丈三尺,壮观实大,经始于乙丑年三月□□,而落成戊辰八月望日,郡人争先睹之,其□奉佛者,时送日献,罔有虚日。先时有番僧伊尔畸者,居于此,能以其法劝人,赐号:通慧国师,赐寺名曰:广善,伊尔畸弟子锁南黑叭,复嗣国师之号,阐其法焉。□□□□□边境之

冲,去中州数千里,自昔以来,人皆习弓矢战斗,为御侮计,诗书之数,罕有习者。迨我朝建治立学,而人有士行,况朝夕事佛,渐磨慈爱,其于事亲敬长,无不尽力以赴之,习静之暇,又能崇修其宇,则佛之法,其有□□□□人而翊皇明之教之夫。皇明之教,孝弟而已矣,人能孝弟,则亲其上,死其长矣,吾见却匈奴有如反掌也,御侮□乎?承公之命,不敢辞,拜手而为铭曰:于戏!我佛,慈悲为心。流入中土,岁月惟深。中土之人,不分男女,□□□□,□□□数。况乎武威,国之西陲,奉信佛法,罔不归依。郡之东南,百三十里,崇修佛宇,严殿森邃。石□□高,俨□□标。菩萨金刚,参列云霄,凉人虔恭,焚香稽首,舍资损金,朝奔夕走。圣明之教,曰善曰良。佛翊皇度,益振慈祥。岂惟化我,亦以卫我。千载西凉,居民安妥。

内有常住田地四至:东至小坡,西至大山,南至乱冢堆,北至峡口,各有□□。

大明正统十三年岁次戊辰九月吉日。

甘肃太监刘永诚,奉御阮和,福保。

□□将军宁远伯任礼。

□□□副都御史马昂。

副都指挥同知刘法贵,协副都指挥使汪寿,署都指挥佥事萧敬。

湖广道监察御史年伦撰,潜江极广书丹篆额并镌。

(二)诠释

名称	所在处	年代	文字种类	附注
1 皇帝敕谕碑(1)	瞿昙寺(青海乐都)	永乐六年(1408)	汉、藏对照	完好
2 皇帝敕谕碑(2)	瞿昙寺(青海乐都)	永乐十六年(1418)	汉、藏对照	完好
3 御制金佛像碑	瞿昙寺(青海乐都)	永乐十六年(1418)	汉、藏对照	完好
4 御制瞿昙寺碑	瞿昙寺(青海乐都)	洪熙元年(1425)	汉、藏对照	完好
5 御制瞿昙寺后殿碑	瞿昙寺(青海乐都)	宣德二年(1427)	汉、藏对照	完好
6 皇帝敕谕匾	瞿昙寺(青海乐都)	宣德二年(1427)	汉、藏对照	已毁,由谢才华《耕余琐记》转录
7 凉州广善寺碑	广善寺(甘肃武威)	正统十三年(1448)	汉、藏对照	太监刘永诚等立,完好

关于上述碑刻必须做如下解释:1—6 道碑匾,均在青海乐都瞿昙寺,1978、1979 年两次率研究生在青海实习时访碑,曾由陈庆英手录,后青海省文物局赠予全份拓本照片,并编入拙作《历代藏文碑刻选》中,油印供同行参考。研究生谢佐,瞿昙寺附近人也,得地利之便,经过长时期调查、考证,编成一本专书《瞿昙寺》(105 页)1982 年在青海人民出版社出版。书中附录了以上 6 道碑匾藏、汉文字,甚为方便,本文即据谢文附录转录,并与拓本核校。若干考证亦沿用谢君观点,谨此声明,以免掠美。第 7 道碑文系甘肃省文物局张宝玺先生寄来,拓片仍退还该局收藏。我曾与陈践合作写过一篇短文《〈凉州广善寺碑文〉藏、汉文解读》,发表于《中国藏学》1990 年 4 期,此次据该刊所发拉丁转

写代字,手头无原拓片可用,谨致歉意。

碑文内有若干词语及所涉及的地方、人名、事件、职官等项,今略有诠释。1—6道碑、匾,均在青海省乐都县瞿昙寺内,先介绍相关的词语于后;下附以凉州、广善寺二条。

乐都:青海省省会西宁市之东巨邑,为青海首富之县,藏语称为gro-tshang,意思是"小麦之乡"。此地系历史古城。柳湾,在城东30华里处,考古发掘,出土了4000年前原始社会晚期民居遗址,称为柳湾文化。白崖子,城东近处,出土了汉代《三老赵椽之碑》,补充了汉代经营青海的史实,记载赵充国屯田于青海的史实。1500年前,南凉王朝在此建都[①],秃发利鹿孤在此发迹,南凉自称nam-pa,所以,直至元明之间,乐都犹称"碾伯"(或为县,或为厅),县城至今称为碾伯镇,碾伯即nam-pa的译音。在敦煌石室遗书中有一卷用藏文字母记录nam-pa语言的写卷,极为可贵,英国F.W.homas教授据以写过一本专著《Nam,汉藏边鄙一种语言》。[②] 若从西宁乘汽车一小时半即可抵达。

瞿昙寺:乐都境内流过湟水河(tsong-chu),古称"宗曲"[③],是汇入黄河的一支大水,它把乐都县一分为二,水北称北山,水之南称南山,从乐都县城南行约60华里,即瞿昙寺所在地。《西宁府新志》卷五"碾伯"条:"南山在县南60里,与宁邑相连,延长

---

① 在我国历史上有过前凉(张氏政权,314—363年)、后凉(吕氏政权,386—401年)、西凉(李氏政权,400—420年)、北凉(沮渠氏政权,401—445年),和南凉(秃发氏权,400—408年),有的史书如:新、旧唐书《吐蕃传》就认为吐蕃就是南凉秃发氏的后裔,秃发音转为吐蕃云云。

② F.W Thomas, Nam: A Language of Chinese-Tibetan Broad, 1948年,牛津出版社。

③ 宗曲,即湟水。宗喀巴系湟水之岸tsong-kha出生,而被世人称为宗曲河边之人。

数百里,各番族耕牧其间。"寺建于明初洪武年间,在上引永乐六年(1408 年)《皇帝敕谕碑》中云:"剌麻三罗,蕨扬佛法,忠顺朝廷,我皇考太祖高皇帝特赐其所居寺额曰瞿昙。"《明史》卷三三〇"西域传二"载:"初,西宁番僧三剌为书招降罕东诸部,又建佛刹于碾白南川,以居其众。至是来朝贡马,请敕护持,赐寺额,帝从所请,赐额曰瞿昙寺。立西宁僧纲司,以三剌为都纲司。又立河州番、汉二僧纲司,并以番僧为之,纪以符契。自是,其徒争建寺,帝辄锡以嘉名,且赐敕护持。番僧来者日众。"今洪武赐书寺额犹存寺中,信为明初古物,按瞿昙乃释迦文佛俗家种姓,"瞿昙寺"即"释迦佛寺"之义,当地藏人称为"gro-tshang-rdo-rje-vchang",即"乐都金刚持"之义。全寺保存完好,已成为青海省一名胜游览地区,寺内殿宇庄严,花木幽静,两廊壁画尤具明代特色,反映出汉藏文化交流,颇具特色的自然景观。

三罗喇嘛:又作"三剌",系藏文 bsam-blo-bla-ma 之对音。据藏文《安多政教史》(mdo-smad-chos-vbyung)[①] 所载,此人元朝末年出生于西藏山南卓垄地方(lho-brag-gro-bo-lung),大致与宗喀巴(1357—1419 年)为同时代人。法名桑结查实(sangs-rgyas-bkra-shis),曾协助明军西征,招谕罕东诸部,立有功勋,建寺时得洪武帝钦赐寺额,敕封护持的光荣,并曾亲赴京师贡马朝觐,授以西宁僧纲司都纲之职。直至永乐十二年(1414)圆寂,由其侄辈继续主持瞿昙寺,传灯不绝。

按:乐都地名在藏语中称为 gro-tshang,亦与三罗喇嘛来自"卓垄"(gro-bo-lung)有关,而卓(gro)一词又演变为安多方言(gro),意译汉语为"麦子"。乐都古称碾伯(白),已如前述。

凉州:河西重镇,汉唐以来扼通西域之咽喉,古有《凉州词》

① 藏文史籍,18 世纪成书,近有藏文排印本及汉文译本(吴均等译)问世。

葡萄美酒之句，脍炙人口。唐代宗广德元年(763年)以后，吐蕃大下，藏汉人民有大幅度地接触，当地番胡与汉民杂居，岑参有诗："湾湾月出挂城头，城头月出照凉州，凉州七里十万家，胡人半解弹琵琶。"颇能道出凉州蕃胡在文化生活中的踪影。后改名武威，仍为河西富饶地区，谚有"金张掖，银武威"之说。元初，蒙古驻重兵于此，窝阔台皇次子阔端王子牙帐即安置凉州，号令西北各族。1246年，西藏萨迦派领袖萨迦班智达(1182—1251年)应阔端王子之邀前来凉州会谈，并协议劝说吐蕃各地领袖归顺，纳入中国版图，发出著名的《告吐蕃各地领袖、善知识书》。实际上，自此完成中国统一大业。1251年萨迦班智达以70岁高龄病逝凉州，至今其遗骨舍利塔犹存。

广善寺：在武威县城东南100里处，今天梯山下黄羊川地方。据《武威县志》"寺观门·大佛寺"条："城东南一百里有石佛像，高九丈，贯楼九层，又名广善寺。"可知当地俗称大佛寺，因有一巨大石佛之故。何时所建已不可考，但当地居民多为番人，故明代正统年间重建时，考虑到随俗，乃立汉藏合璧碑文。明代当地诗人张王召美有诗咏其事："古塔镇魔真法藏，前身转世说番僧，却看岭后梯山雪，盛夏常如玉屏冰。"看来，明代以还，主持寺僧皆为藏人无疑。碑文中有刘永诚、任礼、马昂、萧敬诸人，均一时显要，可供补充明史之末事。

刘永诚：《明史》中有传，附于曹吉祥之后，《明史》卷三〇四《宦官一》："曹吉祥，滦州人，素依王振，正统初征麓川为监军，征兀良哈与成国公朱勇、太监刘永诚分道。……""其与吉祥分道征兀良哈者刘永诚，永乐时尝为偏将，累从北征，宣德、正统中再击兀良哈，后监镇甘凉，战沙漠有功。景泰末掌团营。英宗复辟，勒兵从，官其嗣子聚，成化中，永诚始卒。"这个太监，官运亨通，由于长时间掌兵在边，对西北边情有所了解，一再总督军务

统领甘凉。在英宗北狩被俘,景帝监国登极,英宗又夺门复辟,一连串重大政治变动中,居然能一直保持高位,未陷漩涡,可能与他久镇边外,远离政治中心有关。后,曹吉祥与其侄曹钦谋反,永诚虽与曹同僚,但能与从子刘聚及时进讨,立场坚定,在阉寺之中亦属难能可贵。此碑立于正统十三年,永诚以御马监太监镇守甘肃,也反映出有明一代宦官干政的侧面。

任礼:《明史》一五五有传:"……正统元年佩平羌将军印,充左副总兵,镇甘肃。三年,封宁远伯,禄二千石,明年还朝。又明年代(蒋)贵镇甘肃。"看来,立碑正在他二次镇甘时期,碑上所阙当为"平羌"二字无可疑也。

马昂:碑上职衔是"副都御史",在《明史》英宗纪:"天顺五年七月壬午,兵部尚书马昂总督军务。"看来是在夺门复辟事件以后的新职。又《明史》三〇七《佞幸》有云:"钱宁以锦衣幸;臧贤以伶人幸;江彬、许泰以边将幸;马昂以女弟幸,祸流中外……。"如果这个马昂就是以贡女弟而邀宠的幸臣,实在是位虽崇高,行实卑下的人。

阮和、福保、萧敬:都是内侍,且阮和可能是交趾(安南)来的净身为阉的人,在宦官列传中另有阮安、阮浪来自交趾,可为旁证。萧敬事见《明史》卷三〇四《宦官一》云:"司礼太监萧敬者,历事英宗、宪宗,谙习典故,善鼓琴,帝尝语刘大夏曰:'萧敬,朕所顾问,然未尝假以权也。'独李广、蒋琮得帝宠任。后二人俱败,而敬至世宗朝,年九十余始卒。"看来,这个太监出守甘肃时居然顶了"署都指挥佥事"的崇衔,也是明朝宦官权势倾天的一例。

三、结　论

清初,对前朝的经营谋划有比较客观的分析与评价,所以,

阁臣曾说:“有明一代,纪统二百余年,传世十有六帝,创业守成之略,卓乎可观;典章文物之规,灿然大备。”(张廷玉等,《上〈明史〉表》)这一点,也获得一些西方严肃的、懂得汉文史料重要性的学者们的认同。杜齐教授(G.Tucci,1894—1984年)作为藏学家和历史学家,他曾说过:“明史中的资料是有份量的,因为它是从政府档案中得来的资料。”[①] 他在详细地叙述西藏地方各派势力的消长时,说:

> (明代)汉族对西藏的主权只限于从法律上批准和承认那些事实上已经存在的特权和权力。明朝自然想更换前朝的封文。他们几乎认可了所有元代的封文,承认为高官显贵们的世袭权,只有少数例外,理由不详。职位的认可几乎可以经常附带重新赐予一些响亮的封号,在明代历史上,西藏显贵们经常是按照所得的封号互相区别的。
>
> 这些几乎都是宗教头衔,大部分都是封给寺院住持的,因为世俗家族继续在没落,寺院的权力则在不断地上升,和得到巩固。
>
> 明朝对西藏的事务的干预就这样限于两件事:给予封文职衔和接受三年一贡。对于这种对它的主权的形式上的承认,明朝就满足了。

尽管杜齐教授的分析和对明代西藏与朝廷的关系还有可商

① G.Tucci, Tibetan Painted Scrolls, A Short History of Central Tibet from the XIII to XVII Century with Special Regard to the Province of gtsan, Rome, 1949. 汉文译本作《西藏中世纪史》,李有义、邓锐龄译,1980年,中国社科院民族研究所印行。

榷之处，但是他基本上认识到是中央政府对西藏地方的主权，表现形式的不同。

另外一些作家就表现出离奇的偏见和对中国历史的无知。这里，不能不提到英国的理查逊先生（H.E.Richardson），他在《西藏简史》中说[①]："一个新皇朝（指明朝）的建立，并没有为西藏人所重视。"理查逊先生难道忘了噶玛噶举派得银协巴受封大宝法王、萨迦派昆泽西巴受封大乘法王、格鲁派释迦也失受封大慈法王的事实吗？难道阐化、辅教、护教、阐教和赞善五个地方性王爵的封赏还不能说是重视吗？"没有事实证明，像一些中国作家所说的，从元代以来西藏就继续不断地从属于中国。"理查逊先生不愿意阅读汉文，更不愿意看到汉藏文中不合他意思的记载，本文仅仅用明初几则诏敕文献的例子来证明一个事实：明代，跟元代一样，西藏是中国行使主权的地方，这是不争的事实。

理查逊先生还声称：

> 西藏的进贡不过是一些主要寺院的喇嘛，每隔三年进贡一次，在中国边境的部落酋长可能每年进贡一次。这些不过是集体的或个人的事务，和西藏的统治者完全无关。

这就叫人难以捉摸了，人所共知，元代以后，西藏各教派势力逐渐掌握了地方权力，形成一个个地方领袖，他们向中央政府进贡、受封，取得政治上的承认和许可，怎么能说"集体的或个人的事务，和西藏统治者完全无关"呢？难道这些王、法王、国师们不就是西藏地方的统治者吗？

我们对理查逊先生的大作深表敬意，只是他过去的行为和

① H.E.Richardson, A short history of Tibet, 1962 年，纽约，杜通公司出版。

历史限制住他进一步去认真地尊重历史，略感遗憾而已。[①]

近几年来以《西藏的地位》[②]一书招摇过市的范·普拉赫先生加入了此一行列。可惜，他既缺乏杜齐教授的历史学、藏学修养，又缺乏理查逊先生在西藏活动多年的身价。他只能无可奈何地重覆或者断章取义地摘取上述二位作家的作品，例如他说：

> 明朝在中国建立之后并没有把整个蒙古帝国接收过来，而且对西藏不感兴趣。中国人这种想恢复他们前代蒙古征服者所取得的权利和特权的意图并没有什么结果，明代各位皇帝满足于同西藏统治者维持友好的关系并互派外交使团。但中国的宫廷史家忠实于儒家华夷之别的说法，还是把汉藏交往说成是进贡的关系。

真是教人啼笑皆非，不知范普拉赫先生有否认真读过几本西藏史籍？难道大明皇帝与西藏地方领袖的封授之间是像今天国际之间的互派什么“外交使团”么？进贡的关系难道真是那些“忠于儒家华夷之别的宫廷史家”造出来的说法吗？

本文仅仅就几则明初的诏文和河西一隅的汉藏对照的明初石刻提供一些史料，请读者判断，希望范·普拉赫先生能沉住气读一读汉藏文的第一手史料。

---

① 理查逊先生以商务代理人(Trade Agent)身分前后住藏9年之久，导演过一系列政治话剧，他的思想、言行，无不浸透了大英帝国对西藏的野心和欲念。就以他的这本书《西藏简史》来说，也是他为了到联合国去配合所谓“西藏问题”而提供的背景材料，还能指望他写些什么忠于史实的东西呢？那是缘木求鱼的事。

② Michael C. van Walt van Praag, The Status of Tibet, History, Rights, and Prospects in International Law, Westview Press, 1987.

台北故宫博物院藏一件驻藏大臣奏折介绍

——嘉庆治藏政策平议

一、前 记

公元1992年8月21日至28日，在北欧挪威王国的法根尼斯(Fagenis, Norway)小镇，举行第六届国际藏学研究讨论会，聚集了世界各国学者近200人。我国共有31人参加(大陆包括在海外留学人员25人，台湾学者6人)。台湾学者第一次参加这个会议。海峡两岸同道在会上会下相互支持，声气相求，十分融洽。[1]

在台北的故宫博物院内，有许多档案，其中西藏档甚为丰富，早有所闻。蒙台湾故宫博物院的胡进杉先生慨然相赠两件驻藏大臣奏折复印件，字迹清晰，首尾俱全，略一阅读，即可测知

① 拙文《台湾近期藏学论著述评》有所论及，可供参考。载《中国西藏》1993年夏季号。

其重要意义。今将其中之一,台湾故宫博物院编号 010641 号,即"玉宁文弼奏折",公之于众。有关史实略加考订诠释,因其事有关于嘉庆皇帝治藏方针政策,不揣谫陋,臆陈如下。适逢承德避暑山庄建园 290 周年清史讨论会在承德举行,胜友如云,机缘难得,乃以拙文奉请与会专家指正。

二、录 文

010641(原件直行。共 71 行,行 21 字。抬头,空格悉依原件)

奏

奴才玉宁文弼跪

奏为钦奉

谕旨恭折覆

奏事前准成都将军特清额恭录移咨嘉庆十三

年二月初九日奉

上谕:特清额奏:途次接奉谕旨,驰赴西藏,颁赐达赖喇嘛等赏件,并遵旨明白宣示一折所论。俱是此次呼毕勒罕出世,诸多征验,实为吉事有祥,殊堪嘉慰,特清额驰抵西藏后,当晓谕班禅额尔德尼、济咙呼图克图等,以前指称呼毕勒罕出世,率多牵合附会,或仅小著灵验,不足凭信,仰蒙

高宗纯皇帝特赏金本巴瓶,饬令书名封贮诵经签掣,以防弊混。今达赖喇嘛甫逾二岁,异常聪慧,早悟前身,似此信而有征,洵为从来所未有。是以大皇帝于驻藏大臣奏到后,即降旨加恩,令其作为达赖喇嘛呼毕勒罕,设当

高宗纯皇帝时,亦必立沛恩施,无须复令贮瓶签掣,但此系

仅见之事，且征验确凿，毫无疑义。嗣后自应仍照旧章，不得援以为例，倘因稍有端倪即附会妄指，一经查明，必当治以虚控之罪，并著驻藏大臣等，将此旨敬谨存记，一体钦遵办理，仍著特清额于颁赏达赖喇嘛呼毕勒罕时，令通事询问，试验如何灵敏出众之处，将实在情形详细覆奏。将此由驿传谕特清额，并谕玉宁文弼知之。钦此。奴才

等跪读之下仰见

皇上恩实施于

格外法仍执以

大中万里番情皆在

圣明洞鉴之内，奴才等实钦佩之至，当即敬谨存记入于交代册内永远遵行。并恭译夷字二道：一交班禅额尔德尼于扎什伦布，敬谨存记；一交济咙呼图克图于布达拉，敬谨存记。据班禅额尔德尼、济咙呼图克图告称

高宗纯皇帝，圣旨即与佛留戒律一样，我等不敢违背佛制，如何敢不恪遵圣旨。实因此呼毕勒罕出众灵奇，为从来未有之事，是以冒昧

奏恳

圣恩仰蒙

府准是皆托

大皇帝鸿福

高宗纯皇帝

在天默佑之恩所致，达赖喇嘛呼毕勒罕到藏以来，真是嘉祥叠见，瑞应有征，断非人力所能附会，亦断非寻常呼图克图喇嘛所能感召者。我等惟有凛遵

圣训，万世奉行，断不敢妄生希冀。嗣后益当率领众喇嘛，虔诚念经，恭祝大皇帝万寿无疆，普天下亿万众生常享

升平之福等语，兹
钦差将军特清额于四月十九日到藏，恭宣
恩旨颁赐
赏件之时，奴才等在旁细看达赖喇嘛，举止从容，应答敏捷。
班禅额尔德尼、济咙呼图克图及阖藏僧俗感激
天恩万分，真切具欲专差堪布恭赍
奏书随特清额回成都之便，赴京呈奏。奴才等令其拣派熟身堪布少带从人，于四月二十八日随特清额自藏起身讫至，特清额遵
旨试验达赖喇嘛，并达赖喇嘛、班禅额尔德尼、济咙呼图克图及阖藏僧俗感激
天恩各情形由特清额具奏外所有奴才等钦奉
谕旨敬谨存记原由谨恭折奏
闻伏祈
皇上圣鉴谨
奏
知道了

嘉庆十三年四月二十八日

三、考 索

(一)奏折中几位有关人员

玉宁：他塔喇氏，满洲正红旗人。乾隆四十七年(1782 年)由官学生考取中书，到了嘉庆十年(1805 年)正月，已累迁至理藩院右侍郎。主管民族事务。后，以正黄旗副都统职衔任西宁办事大臣，直接接触到藏族事务。嘉庆十年(1805 年)十一月任

驻藏办事大臣,进衔正红旗汉军都统。十三年(1808年)接手办理第九世达赖喇嘛转世坐床一事。时,文弼为其副手——帮办大臣,二人同署奏折,同年十二月卸任。十七年(1812年)任乌里雅苏台参赞大臣,十九年(1814年)卒。①

文弼:满洲正红旗人。嘉庆五年(1800年)已任西安右翼副都统,七年(1802年)任成都副都统。九年(1804年)十月达赖有疾,奏旨带医驰往看视,未抵藏而达赖已于当月在布达拉圆寂。十年(1805年)与玉宁同时拜命,任驻藏帮办大臣。十二年(1807年),进衔镶黄旗蒙古副都统。十三年(1808年)与玉宁共同办理九世达赖喇嘛转世坐床事,同署奏折。十月已奉命继玉宁为驻藏办事大臣。何时离任,史籍失载,但嘉庆十六年(1811年)二月,以阳春(又名阳春保)为驻藏办事大臣。大概就在此时,文弼失去这一职务。原因是对布鲁克巴部长请封名号一事,擅自驳回,又未入奏,以溺职罪革职。②

特清额:钮祜禄氏,满洲镶黄旗人,为著名疆臣策楞第二子(策楞三子:特通额、特清额、特成额)。《清史稿》有传,附在列传一〇一《策楞传》内,极简短:"初发杭州披甲,自上虞备用处拜唐阿,十一迁,至嘉庆间授成都将军,尝两摄四川总督。"此奏折所提及特清额奉命以特使入藏时,职衔正是成都将军,与本传合。

---

① 吴丰培、曾国庆:《清代驻藏大臣传略》,第114—116页。《仁宗实录》卷一五九至一九一。《耆献类征初编》卷一〇四,卿贰六四,《玉宁本传》。

② 吴丰培、曾国庆:《清代驻藏大臣传略》,第112—113页。《仁宗实录》卷二〇二、二二八、二三二、二三九、二五一 。又:以上二人的任命,见《实录》嘉庆十年乙丑十月甲申:"以成都副都统文弼为驻藏帮办大臣。"嘉庆十年十月壬辰:"以驻藏大臣成林为伊犁领队大臣,西宁办事大臣玉宁为驻藏大臣。"嘉庆十三年戊辰十月己巳:"命驻藏大臣玉宁回京。以帮办大臣文弼为驻藏大臣,镶黄旗蒙古副都统隆福为帮办大臣。"

其所以有入藏宣谕皇帝特旨拜命，实与家世渊源有关：其父策楞曾从傅恒征金川，参赞军务（实际上因为其兄讷亲在金川战事中充当了替罪羔羊，乾隆为了平衡，起用策楞）。后又在西藏珠尔墨特之乱中，与岳钟琪一道勘难定藏，并与钟琪、兆惠、纳穆札尔、班第等在福康安领导下制定《钦定藏内善后章程二十九条》，在藏事中影响颇大，以其子特清额来藏宣命，当然是发挥其历史影响，而当时正任成都将军，就近入藏也是显示其现实作用。[①]

班禅额尔德尼：是为第七世班禅，法名罗布藏巴勒垫丹贝宜玛（依现代藏语译作罗桑班登·丹贝尼玛）。六世班禅班登伊西于乾隆四十五年（1780 年）入京参见，至热河，为皇太后及皇帝祝嘏，备受优渥礼遇；返京，居西黄寺。颁玉册玉印。不幸以痘症圆寂。七辈班禅颇受朝廷优礼，乾隆五十三年（1788 年），廓尔喀扰边时，奉诏移座泰宁。[②] 平复后归后藏。此奏折启奏时，班禅已 27 岁，按藏传佛教习俗，应为达赖转世主要负责人。七世班禅于咸丰二年圆寂，寿高七十有二。

济咙呼图克图：即功德林大栻呼图克图，为有清一代在西藏最具权威的格鲁派四大王佛之一。达赖圆寂后，即可充任摄政，直至新一辈达赖亲政之前，实际上掌握全藏政教，权重一时。乾隆五十六年（1791 年）乾隆帝命济咙呼图克图掌办商上事务，极具权威。八世达赖喇嘛强白嘉措于嘉庆九年（1804 年）圆寂，帝命掌办商上事务的济咙呼图克图摄政并负责寻找达赖的转世灵童。故于此奏折中提到他的名号。实际上他在当时西藏政治舞

① 《实录》嘉庆十三年戊辰，二月乙亥："上谕：谕军机大臣等：特清额奏，途次接奉谕旨驰赴西藏颁赐达赖喇嘛等赏件并遵旨明白宣示一折所论俱是……"看来特清额已在二月之前接旨进藏，并有奏折。

② 《清史稿》"藩部·西藏"列有小传，因廓尔喀扰边而移驻泰宁事见《西藏图考》。

台上具有极其重要的地位和身分,班禅(七世)虽然位在其上,但远驻日喀则扎什伦布寺,前藏事务例由摄政来管理,也可以由他决定后通知班禅,报备而已。济咙呼图克图作为转世活佛另见《番僧源流考》。[①]

(二)活佛转世与金瓶签掣

佛教传入藏区已经1300余年,与当地原有的崇拜苯教(bon)长期交融,互为表里,成为藏族人民普遍的信仰。这种佛教是藏化了的佛教,是在历史长河中,经过改造、重构,带有鲜明民族特色的文化现象,实际上成了藏族人民大众思想、文化中重要组成部分。其历史、教派、奥义、人物、寺院、经典等各个方面已有若干论著问兴,不用赘述。[②] 今仅就其特点之一"活佛"与"活佛转世"略加介绍。

"佛"在藏语里译为"桑结"(sangs-rgyas),意思是"觉悟者",与古代汉语译为"圆觉"、"正等觉"相合。佛不是居高临下俯视

① 远在康熙二十一年(1682年),第巴桑结即派遣济隆(咙)呼图克图往准噶尔蒙古,表面上劝噶尔丹归顺,实际上密嗾准部入侵漠南。二十九年(1690年)清军在乌兰布通大败准部,济咙呼图克图又出面向清军乞和,"顶佛立誓,以误追师",噶尔丹得以逃脱。康熙三十二年(1696年)皇帝致书桑结,严责其罪,其中即明指济咙呼图克图的过失,并提出要将济咙械送京师,康熙三十三年(1697年)济咙被遣送北京待罪,皇上开恩,软禁于北京安定门内东侧一座特修的僧院,名为济咙仓,今犹存。其后大概在家圆寂,转世活佛又在藏恢复其地位与权力。

② 请参阅王森(1912—1991年):《西藏佛教发展史略》,中国社会科学出版社1987年6月版。此书为王森先生力作,1963年曾以《关于西藏佛教十篇资料》的名义,铅印300部,此书对国内藏学研究影响极大。牙含章:《达赖喇嘛传》,人民出版社1984年9月版。班班多杰:《藏传佛教思想史纲》,上海三联书店1992年4月版。蔡志纯、黄颢:《活佛转世》,中国社会科学出版社1992年9月版。

众生的神，不是创业的造物主，不像西方宗教里万能的上帝，而是实实在在的人，是创立某一种思想、教义而且亲自实践取得最高成就的典范。具有某种超凡脱俗的精神力量，成为信仰者的朋友和导师、亲人和保护者。但，他不能送人进天堂或打人入地狱。人的归宿得由自己的行为负责，因果律起着决定性的作用。人们对佛崇敬、膜拜、顶礼不过表示出自己内心的愿望和祈求，希望得到他的引导和指示。在西藏这样的社会心理的背景下，人们渴望能有更具真实感的佛存在。

佛教在藏区逐渐形成派别，特别是 11—12 世纪以后，各地豪强势力与宗教派别相结合，宗教寺院形成了一个个思想文化、经济运营的中心，甚至也成为政治的中心。这些中心里要解决继承人的问题，为了避免世俗统治者的操纵，而且不愿意看到这些中心的经济力量散失，也需要借助于“佛”的力量，需要“佛”的代表、佛的化身，才有权威性，解决这一问题。

佛教本身就有三身、三世的学说和理论。这三身中有一个“化身”之论，藏语称为“朱孤”（sprul-sku）或“朱必孤”（sprul-pavi-sku，蒙语称为呼毕勒罕）。这一化身理论，与吐蕃时期藏族社会上普遍承认的赞普王系由天神化现的神话不谋而合，很容易得到人民大众的拥戴。

以上三种原因是佛的转世——“活佛”产生的社会和历史背景及思想基础，最早是由噶举派（bkav-rgyud）的噶玛巴实行的，第一位转世活佛是都松钦巴（dus-gsum-mkhyen-pa，1110—1193 年）——噶玛拔希（karma-pakshi，1204—1283 年）的转世让迥多吉（rang-byung-rdo-rje，1284—1339 年）。这位让迥多吉实际上是第一位被确认为“了悟前生，乘愿重来”的活佛。当他圆寂后，又有乳毕多吉（rol-pavi-rdo-rje，1340—1383 年）成为他的转世。从此，代代相传，以转世的方式，衍宗弘教。而且，受到朝廷和社

会的极大尊崇。[1]

格鲁派(dge-lugs)在西藏社会上取得了相当规模的发展同时,甘丹、色拉、哲蚌、扎什伦布等几座宏大的寺院先后建立,宗喀巴(tsong-kha-pa,1357—1419年)和他的弟子们发起的宗教改革运动取得成功,寺院经济力量相应地日益增长,影响也在不断地扩大。格鲁派的大师们吸收社会上已颇见成效的活佛转世制度。索南嘉措(bsod-nams-rgya-mtsho,1543—1588年)被确认为根敦嘉措(dge-vdun-rgya-mtsho,1475—1542年)的转世活佛,成为第三世达赖喇嘛,同时,根敦嘉措、根敦主巴被追认为第二世和第一世达赖喇嘛。第四世班禅罗桑曲吉坚赞是第一位被承认的班禅系统的活佛,并追认了前三世班禅。格鲁派把活佛转世制度接受过来,加以程式化、制度化,普遍推行,于是活佛转世制度成为藏传佛教的一大特点而长期存在,各派都加以利用,直到目前。[2]

明清两代王朝认识到宗教在西藏的影响和作用,充分加以利用,颁诏封爵,赐以金册金印、玉册玉印,赏赉优渥,史不绝书,这也是活佛转世受到社会尊崇的又一原因。明朝封授噶举派为大宝法王、萨迦派为大乘法王、格鲁派为大慈法王。这些法王在西藏具有至高无上的宗教和政治地位,而且可以由他的转世袭封,如大宝法王一直沿袭至今,1992年8月坐床的、经过中共国务院宗教局批准认可的乌金赤列是第十七世。萨迦和格鲁(大乘、大慈)两位法王的法嗣中断,原有的金册金印保存至今。清代顺治、康熙、雍正、乾隆四朝先后封授了达赖喇嘛、班禅额尔德尼和章嘉等一大批国师、禅师、呼图克图。由于有了朝廷封授,

① 详见王森:《西藏佛教发展史略》,第103—107页。

② 详见王森:《西藏佛教发展史略》,第173—178页。

这些宗教界的领导人物在藏区更有权威的力量和地位,这是一个不争的事实。[①]

金瓶签掣:是乾隆治藏政策上一大"发明",是把活佛转世的最后决定权掌握于中央政府的决策。嘉庆曾对此事有过议论。在《普陀宗乘之庙瞻礼纪事诗》[②] 中云:

> 转世相沿多诡谲,除弊特命金瓶掣,
> 决疑定众顺其情,鸿文巍焕喇嘛说。

嘉庆认为"转世相沿",其中"弊病"甚多,而且是"诡谲"莫测,极不可信,但是为了"决疑",为了"定众",为了"顺从民情",不得已才采取"金瓶签掣"的策略性措施,而将乾隆的《喇嘛说》抬了出来。

《喇嘛说》[③],乾隆五十七年(1792年)御制。原碑现存于北京雍和宫内,满、汉、蒙、藏四体合璧。是乾隆乃至以后直至清末,对西藏宗教政策最为权威的解释,其中云:

> 其达赖喇嘛、班禅额尔德尼之号,不过沿元明之旧,换其袭敕耳。盖中外黄教,总司以此二人,各部蒙古,一心归之。兴黄教,即所以安众蒙古,所系非小,故不可不保护之,而非若元朝之曲庇谄敬番僧也。

---

① 《明史·乌斯藏大宝法王》。《清史稿》藩部八西藏。

② 嘉庆《普陀宗乘之庙瞻礼纪事诗》碑。成于十三年(1808年),原刻石在拉萨色拉寺山门外廊下东壁。今据张羽新《清政府与喇嘛教》一书转录,西藏人民出版社1988年9月版。

③ 以下《喇嘛说》中的引文据张羽新《清政府与喇嘛教》一书转引。

这一段话说出朝廷封授达赖、班禅不过是沿袭元明的传统，而重点是利用黄教来安定蒙古各部而已。又说：

> 其呼土克图(即呼图克图)之相袭，乃以僧家无子，授之徒，与子何异？故必觅一聪慧有福相者，俾为呼必勒罕，幼而皆习之，长成，乃称呼土克图。此亦无可如何中之权巧方便耳，其来已久，不可殚述。

这一段，表明乾隆对活佛转世的态度。既肯定他是“觅一聪慧有福相者”、“幼而皆习之”的优选培养接班人的办法，又指出是“无可如何中之权巧方便”的措施。既承认了现实，又指出其不稳定性。乾隆作为一代雄才大略的国君，对活佛转世制度有根本性的洞悉，所以，接着说：

> 孰意近世其风日下，所生之呼必勒罕，率出一族，斯则与世袭爵禄何异？予意以为大不然。盖佛本无生，岂能转世？但使今世无转世之呼土克图，则数万番僧无所皈依，不得不如此耳。

这一段话彻底否认了活佛转世的可能，又指出在活佛转世问题上出现的种种弊端，利用职权私相授受，于是“率皆一族”、“与世袭爵禄何异？”后面还明白指出：“然转世之呼必勒罕出于一族，是乃为私，佛岂有私？故不可不禁。”于是，产生了金瓶签掣的政策上十分果断的决定。

乾隆五十七年(1792年)，以嘉勇公福康安大将军为首的各族联军挥师进藏，反击廓尔喀的入侵，保卫国防，在接受廓尔喀王的投降后，班师回藏，处理西藏内部问题，与策楞，兆惠、纳穆

札尔、班第、岳钟琪等人商议，并通过达赖（八世）、班禅（七世）、济咙呼图克图和噶伦等一起议定了《藏内善后章程二十九条》[①]（上报皇帝，批准后，加了“钦定”二字）。这是乾隆发现西藏内部存在种种问题，必须加以整顿和重新安排的一整套治藏办法，这二十九条的第一条[②]便是金瓶签掣的具体办法：

大皇帝为求黄教得到兴隆，特赐一金瓶，今后遇到寻认灵童时，邀集四大护法，将灵童的名字及出生年月，用满、汉、藏三种文字写于签牌上，放进瓶内，选派真正有学问的活佛，祈祷七日，然后由各呼图克图和驻藏大臣在大昭寺释迦佛像前正式认定。……这些都是大皇帝为了黄教的兴隆，和不使护法弄假作弊。这个金瓶常放在宗喀巴像前，需要保护净洁，并进行供养。

这个金瓶送到拉萨时，也有很隆重的礼仪：皇帝遣御前侍卫

① 《钦定藏内善后章程二十九条》，汉文载《卫藏通志》。藏文本存色拉寺、哲蚌寺内。牙含章《达赖喇嘛传》据藏文译汉，详见该书第62—71页。

② 《钦定藏内善后章程二十九条》第一条全文如下：“关于寻找活佛及呼图克图的灵童问题，依照藏人例俗，确认灵童必问卜于四大护法，这样就难免发生弊端。大皇帝为求黄教得到兴隆，特赐一金瓶，今后遇到寻认灵童时，邀集四大护法，将灵童的名字及出生年月，用满、汉、藏三种文字写于签牌上，放进瓶内，选派真正有学问的活佛，祈祷七日，然后由各呼图克图和驻藏大臣在大昭寺释迦佛像前正式认定。假若找到的灵童仅只一名，亦须将一个有灵童名字的签牌，和一个没有名字的签牌共同放进瓶内，假若抽出没有名字的签牌，就不能认定已寻得的灵童，而要另外寻找。达赖喇嘛和班禅额尔德尼像父子一样，认定他们的灵童时，亦须将他们的名字用满、汉、藏三种文字写在签牌上，同样进行。这些都是大皇帝为了黄教的兴隆，和不使护法弄假作弊。这个金瓶常放在宗喀巴佛像前，需要保护净洁，并进行供养。”

惠伦、乾清门侍卫阿尔塔锡第将金瓶护送至拉萨，济咙呼图克图率领各寺呼图克图、大喇嘛及噶布伦以下官员远程迎接，八世达赖喇嘛强白嘉措也先期下山，在大昭寺前迎候，首派喇嘛等各执香花、幡幢导引，接入大昭寺内供奉。①

可以说金瓶签掣的制度，完全是乾隆皇帝精心安排的治藏、治边，利用并监督宗教活动的一个主要步骤。

（三）几个语词的解释

颁赐达赖喇嘛赏件：据嘉庆《普陀宗乘之庙瞻礼纪事诗》所记注："特赐达赖喇嘛呼必勒罕哈达一个、无量寿佛一尊、铃杵一分、珍珠纪念碧霞纪念珠一挂。令成都将军特清额赍赴西藏颁发。"旋据玉宁等奏报，达赖喇嘛呼毕勒罕于九月二十二日坐床，因特派御前行走喀喇沁亲王品级都楞、郡王多罗、额驸满珠巴咱尔，同御前侍卫、副都统、今授工部侍郎庆惠和乾清宫侍卫、副都统隆福、噶勒丹锡勒图呼图克图赴藏看视坐床，颁赐敕书、赏件并银 10000 两，以示优容。

金本巴瓶：此为汉、藏语合称，本巴（或译奔巴）系藏语（bum-pa），意为瓶。金本巴瓶，即"金瓶"，以汉、藏语合称，似有强调遵俗之意。

呼图克图：Hothogthu，据《藏汉大辞典》第 3070 页："圣者，呼图克图，蒙语。清代中央政府授予藏族和蒙古族地区佛教大活佛的封号，凡属这一级活佛，均载于理藩院册籍。西藏的大呼图克图有些具有出任地方政府摄政的资格。"如奏折中的济咙呼图克图，即曾有两世于乾隆、光绪时充任摄政。

此次呼毕勒罕出世，诸多征验：据嘉庆《普陀宗乘之庙瞻礼

① 蔡志纯、黄颢：《活佛转世》，第 61 页所引。

纪事诗》注:“本年(十三年戊辰)正月,据驻藏大臣玉宁等奏称:藏内各处具报幼孩九人,经济咙呼图克图驳去六人,只余三人。内惟西藏甸麻地方居住之春科土司丹怎吹忠之子,于乙丑十二月朔日降生。迄今年甫四岁,聪慧异常,早能持诵经咒,自知前身系八辈达赖喇嘛,试以前辈喇嘛所用铃杵等物,均能辨识。大众无不倾心信奉,而后藏班禅额尔德尼闻知,即亲至前藏,睹诸殊异,同深欢喜,并经玉宁等详加察验,信而有征。盖化身虽幻,而真性常存,似此灵异显然,不特化外波旬,无由伪托,去来因果,了了不迷,益征此心常住,有超乎色相之外者。”

通事:今称翻译。是专职从事汉藏两种语文互译的工作人员,又称通司。此名甚古,盖唐代即称“通事舍人”。

夷字:即为藏文,系清代公文中对满、汉、蒙以外的民族文字的蔑称。

熟身堪布:堪布(mkhan-po)汉译作亲教师。梵语音译作邬波驮那。寺院中领导宗教活动事务的负责人。熟身,指曾经出过痘,不会再感染天花的免疫者。藏族对内地的天花疫症视为险途,畏之如虎,故常派熟身去晋京。

四、平　议

嘉庆(1759—1820年)于1796年即皇帝位。乾隆仍具有至高无上权威,以太上皇居权力的高峰,“传位不离位”,嘉庆不过是名义上的皇帝,一切军国大事“惟皇爷处分,朕何敢与焉”[①]。算是顶着皇帝的虚名,看着太上皇的眼色行事,大气不敢出一口,连和珅都不敢得罪。

---

① 转引自万依、王树卿、刘潞:《清代宫廷史》,第345—349页。

但是，嘉庆四年(1799年)正月初三日，太上皇晏驾，嘉庆才算真正撑起腰干来做皇帝。立即动手拿问奸相和珅，出了一口恶气，这是嘉庆对先皇的一点纠察吧！其他方面只有类似的指责言词。

在治理西藏问题上碰到了八世达赖喇嘛强白嘉措圆寂，新的达赖转世、确认和坐床的大事。本来，先皇明明白白定下了《藏内善后章程二十九条》，其中第一条安排得妥妥帖帖，就不用再费神另议了，但是，嘉庆帝却听从了班禅额尔德尼和济咙呼图克图的申请，免予金瓶签掣，而直接确认九世达赖喇嘛隆朵嘉措。这个问题上让嘉庆帝乾纲独断，造成了在制定了金瓶签掣章程之后，第一次免予签掣而直接确认，充分显示了嘉庆皇帝与乾隆皇帝有所区别，而且看出在治藏方针上的灵活性。

但，九世达赖喇嘛隆朵嘉措只活了11岁，嘉庆二十年(1815年)在布达拉宫暴亡，接着又循例寻找灵童，班禅等再次提出申请免予签掣时，嘉庆帝就严厉责备驻藏大臣督办不严，轻信奏禀，并对九世达赖喇嘛隆朵嘉措是否真佛提出怀疑。这样，十世达赖喇嘛楚臣嘉措只好按《钦定藏内善后章程二十九条》办理金瓶签掣了。(虽然是在道光年间执行的，但是由嘉庆决定的)这就体现了嘉庆帝在治藏方针上的严肃性。

总的说来，嘉庆就是依照《礼记·王制》所云："修其教不易其俗，齐其政不易其宜。"①

---

① 按照西藏的固有民俗，每一世达赖被确认后，其家属即成为一大贵族，拥有大量的庄园、农奴和府邸。七世达赖家属：桑珠颇章；八世达赖家属：拉鲁；九世达赖的家属：姜乐建；十世达赖的家属：宇妥；十一世达赖的家属：彭康；十二世达赖的家属：拉鲁；十三世达赖的家属：朗敦；十四世达赖的家属：达拉。都体现了这个政策。

从台北故宫博物院所藏几件藏传佛教文物介绍清廷治藏盛事

1994年5月3日至8月2日,本人应邀到台湾台北政治大学讲学3个月。适逢其会,设在台北士林区外双溪的“故宫博物院”举办“藏传佛教法器特展”,承蒙在该院典藏部任职的蔡玫芬、胡进杉、葛婉章等几位藏学研究专家热情相邀,两次前往参观。这批文物大部分原藏于承德避暑山庄及沈阳故宫,器物精美、款式圆熟。台北“故宫博物馆”特展说明指出:“院藏历代文物丰富,是为中华文化精华之表征”。举办展览“期能导引世人了解人类文化之衍进,并正视中华文化在人类文化衍进中的地位。砥砺国人继承中华文化深厚的传统,开创更灿烂、更辉煌的新的华夏文化”。

参观台北“故宫博物馆”的“藏传佛教法器特展”同时,不由得想起1992年8月起在北京故宫博物院举办的“西藏佛教文物精品展”,本人应邀顾问其事,参与挑选、拟定、解说和设计的工作,对宫内所藏极为丰富的文物有所了解。两处故宫同出一源,花开两朵,同生一根,文物虽小道,亦可见其大端也。兹举在台

北“故宫博物院”所见之几件重要藏传佛教文物，供同好共赏。

一、嵌珊瑚松石坛城

主办此次特展的蔡玫芬女士对此件有十分细腻的描写：“直径32公分，顶用切割正齐、色泽均匀的绿松石嵌。中央是象征宇宙中心的须弥山。四方以抽象符号象征四大部洲。周围再绕以一圈浑圆硕大的珊瑚串，金属镀金的周壁，以锤技巧形成细腻的浮雕卷枝番莲纹上涌立各样佛家珍宝；另以多重金属细工，如圆的金珠焊连成串，细扁金丝缠累成细密的卷草纹等等，作边缘的细部装饰。”她的评价是：“金器无论金属工的繁密或珊瑚、松绿石的质材，均属上乘之作。”

按：此件为第五世达赖喇嘛阿旺罗桑嘉措（ngag-dbang-blo-bzang-rgya-mtsho，1617—1682年）于清顺治九年至十年（1652—1653年）晋京朝见时所献的礼贡之一。坛城内有详细文字说明，文分汉、满、蒙、藏4体。其中汉文7行，共54字，今录于下：

利益金造曼达乃
世祖皇帝时五辈达赖来京供于西黄寺章嘉胡土克图
以其吉祥万年寰宇康宁众生利益
故奏
闻
皇上请于
内庭供奉

藏文说明与汉文内容相同，共15列，转写如下：

gser-las-grub-pavi
mandala-byin-can-vdi-nyid-ta-
lavi-bla-ma-lnga-pa-gon-sa-shiv
tsu-rgyal-povi-ring-la-rgyal-khab-
chen-por-vongs-skabs-lha-
khang-chen-po-nub-ma-la-mchod-
pa-yin-zhing-lcang-skya-hu-thog-
thus-vdi-nyid-lo-khri-phrag-
mang-por-bkra-shis-sa-steng-
yongs-la-bde-skyid-kyis-khyab-
cing-sems-can-thams-cad-
kyis-phan-bde-thob-par-
vgyur-bavi-legs-tshogs-
can-yin-par-shes-nas-zhus-ten-
du-spyan-drangs-shing-mchod-pavo

藏文将京都、京师译为 rgyal-khab-chen-po，即大邦、大都。西黄寺译为 lha-khang-chen-po-nub-ma，即西大寺，皆循旧俗，颇见当时习尚。达赖喇嘛朝觐一事，在大清王朝开国之初固然是一件十分重大的盛典，在西藏地方历史和藏传佛教历史上也是极为隆重的举措。《清实录》顺治元年、三年、四年都记载着清廷一直与西藏保持着联系，内廷与达赖喇嘛之间音问不断，进贡与馈遗不绝。

顺治五年(戊子)五月甲申(1648 年 7 月 10 日)：

遣喇嘛席喇布格隆等赍书存问达赖喇嘛，并敦请之。又遣书存问班禅胡土克图讷门汗，俾劝达赖来京。各赐以

金镶玉带、银茶筒等物。

顺治六年(己丑)八月丁酉(1649年9月16日):“达赖喇嘛遣使奉表,言于壬辰年夏月朝见并贡方物。”这是达赖喇嘛正式表态,将亲自晋京陛见,并预报了晋京的时间为壬辰年夏月(即顺治九年,1652年)。此后,顺治六年、七年、八年按例进贡,朝廷赏赉如前。顺治八年三月遣官赍敕谕、礼物,往召达赖喇嘛。这还不够,同一年四月又遣多卜藏古西等赍谕书、礼物,往召达赖喇嘛。

事实上,据藏文本五世达赖传可知其确切动身日期为壬辰年三月十五日,“从吉祥方向吉德山嘴经过乌察木、抵达丹巴林卡中预先安设的帐幕之处”。[①]

顺治九年(壬辰)正月癸酉(1652年2月9日):“汤古忒[②]部落达赖喇嘛表奏来朝起行日期。”

顺治九年二月丁未(1652年3月14日):

> 遣理藩院侍郎沙济达赖同户、礼、兵、工四部理事官往迎汤古忒部落达赖喇嘛。赐达赖喇嘛袍、帽、鞍马、珍珠数珠等物。定赏赉达赖喇嘛使臣例:每头目二人、随从役卒二十八名,共赏二等玲珑鞍马一、银茶筒一、银盆一、缎三十、毛青梭布四百、豹皮五、虎皮三、海豹皮五。八月十八日达赖喇嘛抵达塔尔寺。

---

① 陈庆英、马林:《五辈达赖喇嘛进京记》,《中国藏学》1992年2—4期,1993年2期连载。以下有关引文均见该文,不一一具注。

② 所说汤古忒或唐古特均为西藏的不同称名,宋元之际蒙古人称之为唐兀,出于藏语 thang-gur。朝廷眼看达赖喇嘛就要动身来京,未雨绸缪,紧锣密鼓做了许多具体的事务安排。

达赖从者 3000 人，浩浩荡荡，先提出觐见之处或在归化城，或在代噶地方，后改为京师。十一月十六日，达赖喇嘛一行“抵达皇帝在克日代噶为我新建的驻处，一处带着围墙的汉式行宫”。“十一月二十七日启程进京，十二月初五经张家口城边。”“十二月十六日，我们前往皇帝驾前。”

顺治九年(壬辰)十二月癸丑(1653 年 1 月 14 日)：“达赖喇嘛至，谒上于南苑。上赐坐、赐宴。达赖喇嘛进马匹、方物，并纳之。”

顺治十年(癸巳)正月戊寅(1653 年 2 月 8 日)：“上御太和殿，赐达赖喇嘛宴。”“正月十一日进宫，遵旨前往，觐见。”5 天之后，又在太和殿再次举行国宴，隆重招待达赖喇嘛，并赐金器、彩缎、鞍马等物有差。而且，奉旨：“达赖喇嘛一行，诸王依次设宴，就彼馆舍款之。”也就是让达赖喇嘛与王公大臣普遍接触，广泛交往，扩大其影响。

顺治十年二月乙卯(1653 年 3 月 17 日)：“以遣达赖喇嘛归，上御太和殿，赐宴并鞍马、金银、珠玉、缎匹等物。”两天以后，二月丁巳(1653 年 3 月 19 日)达赖喇嘛辞归。命和硕承泽亲王硕塞偕固山贝子顾尔玛洪、吴达海率八旗官兵送至代噶地方。“二月二十日，自黄寺启程返回。”又命叔和硕郑亲王济尔哈朗、礼部尚书觉罗朗球饯于清河。礼节规格极高，做到严针密线，无懈可击。两个月后，四月丁巳(1653 年 5 月 18 日)遣礼部尚书觉罗朗球、理藩院侍郎席达礼等赍送封达赖喇嘛金册金印于代噶地方。“前五月初一日，此时皇帝颁赐汉、满、藏三种文字合璧金印金册。”这就是著名的历史上第一次由中央政府正式册封达赖喇嘛的册、印。

册文曰：

朕闻兼善独善,开宗之义不同;世出世间,设教之途亦异。然而明心见性,淑世觉民,其归一也。兹尔罗布藏札卜素达赖喇嘛,襟怀贞朗,德量渊泓,定慧偕修,色空俱泯,以能宣扬释教,诲导愚蒙,因而化被西方,名驰东土。我皇考太宗文皇帝闻而欣尚,特遣使迎聘。尔早识天心,许以辰年来见。朕荷皇天眷命,抚有天下,果如期应聘而至。仪範可亲,语默有度,臻般若圆通之境,扩慈悲摄受之门。诚觉路梯航,禅林山斗,朕甚嘉焉。兹以金册印封尔为西天大善自在佛所领天下释教普通瓦赤喇怛喇达赖喇嘛。应劫现身,兴隆佛化,随机说法,利济群生,不亦休哉。

印文曰:"西天大善自在佛所领天下释教普通瓦赤喇怛喇达赖喇嘛之印。"册印文字用满、汉、藏三体。实物俱在,现藏于西藏自治区文管会。

顺治十年(癸巳)五月乙亥(1653 年 6 月 5 日):"达赖喇嘛自代噶起程返藏,命固山贝子吴达海饯之。"六月丙午(7 月 6 日):"达赖喇嘛表谢颁赐册印及封号,附献马匹、琥珀等物。"

至此,五世达赖喇嘛晋京朝觐的大事圆满结束,在中国民族关系史和中央政府与西藏地方政的历史上留下极其光辉的一页。

上面提到的五世达赖贡礼之一的"嵌珊瑚松石坛城"就是这一时期由西藏赍送北京的。当时,由于达赖喇嘛驿馆西黄寺,此件遂留在该地供养。后,乾隆年间,章嘉呼土克图(当为三世乳毕多吉,rol-pavi-rdo-jie,1716—1786 年)接受"管理京师寺庙喇嘛扎萨克达喇嘛"的封授以后(事在乾隆元年十二月二十一日),从西黄寺内奏请移在内庭养心殿供奉。而在《五世达赖喇嘛传》

中记载着:“达赖喇嘛献给皇帝上千种不同的礼品,其中包括一些用珊瑚、琥珀和青玉串成的饰物”,即包括此件坛城也。

坛城,在上引的顺治——乾隆之间译为曼达,是梵文 mandala 的音译。自古以来译名颇多不同,或作曼荼罗、曼陀罗、曼扎,意译为坛场、为正意;就其内涵意义而言,以轮围具足,或“聚集”为本意也。《不空羂索陀罗尼经》:“曼陀罗,此云坛也。”[①]《大日经疏》三:“十世界微尘数大悲万行波罗蜜门,犹如华藏三乘六道无量应身,犹如根茎条叶,发晖相间,以如是众德轮圆周备,故名曼荼罗也。”[②] 实际上指一切圣贤、一切功德的聚集之处也。”藏语译作 dkyil-vkhor,《藏汉大辞典》第 63 页有解释:坛城,“道场,轮围具足,梵音作曼荼罗,亦译曼奴,密乘本尊及其眷众聚集之场合”。亦可见其大意。贡献这一礼品意味着五世达赖喇嘛对中央政府大皇帝权威盛德的最高、最美的赞颂。

二、六世班禅进呈的颅骨数珠

此为六世班禅额尔德尼洛桑班丹伊西(blo-bzang-dpal-ldan-ye-shes,1738—1780 年)于乾隆四十五年(1780 年)来京庆贺乾隆皇帝 70 大寿时,向皇帝呈进的礼品之一。在礼品数珠檀木盒内亦有文字说明。文分汉、藏、满、蒙四体。汉文 4 行共 33 字,文曰:

乾隆四十五年十月二十七日
班禅额尔德尼在

① 见《大正藏》第 20 册,第 418 页中。

② 见《大正藏》第 39 册,第 610 页中。

宁寿宫念经 呈
进嘎布拉念珠一盘

藏文10行，文曰（转写）：

gnam-skyong-dgung-
lo-zhe-lnga-pavi-zla-
ba-brgad-pa-tshes-
gsum-la-pan-
chen-er-te-nivi-
nying-shovu-gung-du-
chos-gnang-bavi-
skabs-gus-pas-
phul-bavi-thod-pavi-
vphreng-ba-gcig

这份说明文中的宁寿宫是大内宫殿之一，曾建坛奉佛，六世班禅曾在此诵经为皇帝及皇室祝寿延福。嘎布拉亦有译作嘎巴拉，乃为梵文 kapala 的音译，意译为 thod-pa，即颅骨、天灵盖骨。有时作法器、供器用。藏传佛教法器中以此为灵物。最奇怪的是汉文作乾隆四十五年十月二十七日，而藏文则书为乾隆四十五年八月初三日。班禅以痘症于十一月二日（丙子）圆寂于西黄寺，在去世前5天，汉文所记十月二十七日尚在宁寿宫念经，藏文所记八月初三日当为另一次活动。

六世班禅晋京祝寿一事几乎与五世达赖晋京朝见同等重要，为有清一代中治藏盛典。乾隆帝特别注意，引为毕生一大快

事。《章嘉国师若必多吉传》藏文本[1] 第 21 章《班禅大师进京陛见》即专章叙述此事，甚为详实，可以参考。《清实录》乾隆四十三年（戊戌）十二月乙丑（1779 年 1 月 26 日）：

谕军机大臣曰：昨据章嘉呼图克图奏称：

班禅额尔德尼因庚子年为大皇帝七十万寿欲来称祝。朕本欲见班禅额尔德尼，因道路遥远，或身子尚生（指未出过痘一事耳），不使令其远涉。今既出于本愿，实属吉祥之事，已允所请。是年，朕万寿月，即驻热河，外藩毕集。班禅额尔德尼若于彼时到热河，最为便益。已谕令于热河度地建庙，备其居住。至沿途应办事宜尚多，均系理藩院承办，虽为日尚宽，而早为部署，更觉从容妥当。

到了乾隆四十四年正月丁未（1779 年 3 月 9 日）：

谕军机大臣等：

明年七月间，班禅额尔德尼来避暑山庄谒觐。届期朕欲遣皇六子迎接，例应有一领侍卫内大臣随往，尤须得一老成练达者方妥。永贵熟悉外藩事务，且伊原系总谙达，朕欲即令伊为领侍卫内大臣总谙达，随皇六子前往。着传谕申保即于二月内驰驿赴乌什，到彼后传旨，令永贵速行交代起程来京。

接待、护送等等准备工作已经紧张地进行，到了乾隆四十四年三月乙巳（1779 年 5 月 6 日）：

---

① 有陈庆英、马连龙二人汉译本。

谕军机大臣等：

据留保住[1] 奏称，班禅额尔德尼拟于本年六月十七日自西藏起程，留驻塔尔寺，于明年由青海西宁一带行走，前至热河等语。其经由陕、甘、山西等省，俱有应行预备事宜，应令该督、抚来京面谕妥办。

班禅起程日期和行程路线均已确定，接待这位藏族宗教领袖的气氛更日益浓郁起来，连途经道路的整修、行馆的安排、兵丁的护卫、粮草的供应，都一一做了明确落实，皇帝还不放心，乾隆四十四年六月戊寅（1779 年 8 月 7 日）：

又谕：

明岁班禅额尔德尼入觐，在岱汉庙住宿数日。着派德保驰驿前往张家口，会同常青查看岱汉庙宇，如有应行修理之处，伊二人公同酌定具奏。

乾隆还对接待准备工作给了一个框框："不可草率迟误，亦不得张大浮费。"而署陕甘总督、陕西巡抚毕沅深知皇帝的心理，他提出："伏思此事固不宜张大浮费，现饬司道择其必不可缓者预备。但班禅额尔德尼以外藩初次入觐，凡款待供帐，俱须整齐新洁，妥协适中。至沿途桥道亦饬员略为修治，以利遄行。"皇上批语："一切俱妥，可嘉。"[2] 可说是得了个头彩。皇帝还一再向臣工解释："至于西藏班禅额尔德尼预请觐祝实属吉祥盛事，是

① 时为驻藏大臣。

② 《实录》乾隆四十四年七月辛亥条。

以允其前来，即令于山庄瞻谒，早从其便。”[1] 为此特殊的接待工作颁发给总负责人伍弥泰一枚钦差大臣关防，以备沿途奏事、行文钤用。[2] 一年一度的木兰围场的哨鹿活动，也因班禅前来热河朝觐筵宴而停止举行。可说是万事俱备，只欠东风了。

乾隆四十五年七月丁酉（1780 年 8 月 20 日），班禅额尔德尼自后藏入觐。上御清旷殿召见、赐坐、慰问、赐茶。而且用藏语与之交谈。乾隆引为自豪的是他学习蒙、藏、维等少数民族语言，对话不需通过翻译，有诗为证：“对语不须资象译，通情洽惠系深恩”[3]。这并不是虚构的，这次做了充分、长期准备的觐见，皇帝当然十分惬意，还写诗以志其盛：

祝厘远至振宗风，三接欣于避暑宫，
敬一人而千万悦，垂名册亦乃予同。
雪山青海胥增忭，色鳌精金许献衷，
初见宛然旧相识，本来如是非神通。

后来，在祝寿活动的节日气氛里，乾隆又在万树园、淡泊敬诚殿、卷阿胜境殿等处多次接见，召饮班禅，赐茶果、赐观火戏，那金碧辉煌的完全仿照扎什伦布寺原型所建的须弥福寿寺更是出于匠心的高超制作，乾隆一首御制诗，道出他心底的奥秘：

圣僧永祐永栖迟，神御巍临欲觐宜，
今佛云当拜古佛，古时希有见今时，

① 《实录》乾隆四十四年八月已巳条。
② 《实录》乾隆四十四年十一月丙午条。
③ 《清高宗诗文全集》卷十。

旧藩新部益生敬，设席承筐共受厘，
中外一家逮葱岭，大清万载巩天禧。

所云“中外一家，大清万载”，是这次与班禅会见的感情的升华，也是乾隆帝事业的高峰。可惜，好景不长，八月甲戌，乾隆自热河回銮京师，班禅随驾进京，还在南苑德寿寺接谈，并安单于西黄寺驻锡，讲经弘法，礼敬供养，赐以玉册玉印。本文所介绍的“嘎布拉颅骨数珠”大约就在入京之后，在宁寿宫诵经后，呈进皇上的。不意就成了最终的遗物。班禅大师于十一月初二日（丙子）以痘症圆寂于西黄寺。高宗为之辍朝一日，悲悼不已，敕命亲王致祭和近畿各喇嘛寺诵经 49 天。祭礼之隆重也是空前的。翌年，奉舍利金龛返藏，高宗亲临西黄寺拈香送行，并命于西黄寺之西侧，建清净化城塔，内藏班禅生前常用的经咒衣履，永为纪念。乾隆御制《清净化城塔记》，以垂永远之哀思，至今塔记犹存。1985 年由十世班禅大师在西黄寺旧址开办了中国藏语系高级佛学院，阐扬宗风，弦歌不绝，梵呗松涛，映月千江。于大千世界，作无量利益矣。

作者附记：

除了本文介绍的两件属于五世达赖和六世班禅这样极其重要的历史人物有关的文物之外，在展览的众多法物和饰物中还有：

1. 五世达赖呈进的扎嘛噜（damaru）手鼓和铃杵法器（均为二世、三世达赖持用之物，贵重逾常）。

2.1793 年济咙呼图克图呈进的纯金托座的颅骨碗噶巴拉（kapala）。

3.1749 年章嘉呼图克图呈进的塔尔寺白坛木枝叶，上有

“唵、巴、打、吽、拉”字形。

4.1778年六世班禅呈进的金噶乌，附78粒香珠一串。

5.1780年六世班禅呈进的嵌宝石金胎绿珐琅盖罐，内储藏红花。

6.1795年七世班禅呈进的金嵌松石噶乌。

7.1851年达赖呈进的蜜蜡数珠一串124粒。

8.1895年班禅呈进的蜜蜡数珠一串108粒。

9.1875年班禅呈进的珊瑚数珠一串115粒。

以及珍珠帽、金刚杵、唐卡、藏刀等物，无一不是蕴藏着民族友谊的情怀和宗教弘扬的圣光。参观这一展览的时间是短暂的，留下的记忆和回味却是深刻的、久远的。

诗人、圣者密勒日巴的自然雅趣与性瑜伽观

密勒日巴(1040—1123年),是藏传佛教一位最为著名的祖师,一位成功地由凡夫修炼得到正果的圣者,一位多才而且具有影响的诗人。在藏区,无论是哪一宗派都对他非常崇敬、尊礼。[①]人们把他列为修法成圣、悟道证果的最高典范。近几十年由于西藏学的发展、传播,他的名声远振,欧、美、加、日到处都有密勒日巴的崇拜者。他的一生事迹颇不平凡,被后人编成一本《密勒日巴传及证道歌集》,全称《大自在瑜伽士密勒日巴的解脱之道与十万歌集》(rnal-vbyor-gyi-dbang-phyug-chen-povi-la-ras-pavi-rnam-mgur)[②]广为流传。作者桑杰坚赞(sangs-rgyas-rgyal-

① 从宗派传承和教法流衍上说,他属于噶举一派的传人,而且是第二代祖师。

② 此书的版本情况如下:

藏文木刻本有:定日本、萨迦本、德格本、北京本,均取传记部分单独成书,流传颇广。青海民族出版社1981年出版包括传记与证道歌在内的全集,最为全面。

汉文译本有:1. 王沂暖译本,1949年商务版,1953年重印,题为《米拉日巴的一生》(按:王氏译本密勒译作米拉,不同汉字而已)。2. 刘立千译本,1985年,四川,民族出版社出版,译者有详细注释。3. 张澄基译本,1980

mtshan,1452—1507 年)也是一位行为怪诞、放荡不羁、惊世骇俗、才华横溢的瑜伽师,出生于宁玛派(rnying-ma,即古旧真言宗)家庭,又从萨迦派(sa-skya-pa)受过教育,最后选择了噶举宗门。对于密勒日巴的生平事迹,崇拜得五体投地,但又没有系统的文献可供阅读、修证,于是发愿走遍前、后藏的名山大川、山野村落,访求密勒日巴的足迹、遗文、遗诗、遗事,然后潜入深山,撰写此书,因此获得"后藏疯子"(gtsang-smyon)的称号。也难怪,在 15 世纪的西藏,正是各种佛教宗派依靠世俗领主,拉帮结派,形成一个个封建贵胄。为了扩张地盘,相互兵戈争斗,残杀无辜。而寺院领主热衷于扩大政治、经济势力,置生民于不顾,置教法若罔闻,宗教戒律日益废弛,普遍地道德堕落,真正是"世风不古,人欲横流"之时。所以,有宗喀巴(1357—1419 年)创导的新噶当派——格鲁派(bkav-dgams-pa-gsar-ma/dge-lugs-pa)的宗教革新运动的兴起。同时,噶举派噶玛支派的另一位学者得银协巴(de-bzhin-gshegs-pa,1384—1415 年)应大明永乐皇帝之诏,远赴南京,寻求朝廷支持,并受封为"万行具足十方最胜圆觉妙智慧善普应佑国演教如来大宝法王西天大善自在佛领天下释

台湾台北,慧炬出版社出版,题为《密勒日巴大师全集》,包括传记及证道歌两部分,并有详细注解,是最完备的汉译本。本文所引密勒日巴传记及证道歌文字均引自张译。

外文译本有:Ⅰ.Lamakazi Dawa Samdup.Tibet's Great YoGi Milarepa (Trans), London, 1928, 1951, (Edited with Introduction and Annotation by W.Y.Evans-Wentz) Ⅱ.J.Bacot, Le Poéte Tibetain Milatepa(Trans.), Paris, 1925. Ⅲ.E.Kawagnchi,《密勒日巴传》(Trans. 日文), Tokyo, 1931. Ⅳ.J.W.de Jong, Milarepa rnam thar (text.) Hagne.1959. Ⅴ.Garma C.C.Chang, the Hundred thousand Songs of Milarepa(Translate and Annotated)Boulder & London, 1989, 1977.New Hyde Park, New York: University Books, 1962.(此即张澄基氏《密勒日巴证道歌》的英译本)

教"[1],封赏敕赐,富贵荣华,气焰薰天,荣宠已极。而萨迦派的领袖昆泽思巴(vkhon-kun-dgav-bkra-shis-rgyal-mtshan,1349—1425年)也跟踪前往,永乐皇帝封之为"大乘法王"(theg-chen-chos-rgyal)[2],不用说,又是"笙歌归落院,灯火下楼台",说不尽的绮丽风流,道不完的温柔自在。许多教派的法师,蜂拥晋京,络驿于途,前后相望。于是,阐化王、阐教王、辅教王、护教王、赞善王五王并峙[3],各逞威权,一座座寺院拔地而起,一顶顶金冠辉灿山林,争奇斗艳,夸富赞豪,有谁对密勒日巴那样的平民学者之事迹感兴趣呢?有谁愿意花毕生的精力去搜集、整理、撰写他的传记和文集呢?有的,就是这一位独具慧眼的桑杰坚赞。这就是其"疯子"称号的来由了。这本书的第一部分《密勒日巴传》,曾以单行本传世,全书两大编,上编为《轮回世间大行之部》,下分3章:

1. 出生、命名密勒之由来,世系来历。

2. 幼年丧父,亲族结仇,丧失财产,亲身体验苦谛。

3. 奉母命修炼咒术,惩治仇人。

下编为《寂静涅槃大行之部》,下分9章:

1. 怀着厌离心和出离心寻访具足德相之师。

2. 谒见上师,遵命笃行,以痛苦和失望的折磨将罪障清除无遗。

3. 得师尊悲悯摄授,得到成熟解脱教授。

4. 在上师身边修观,生出验证之苗。

5. 掌握教授,因梦兆启示得单传教授后离开上师,回归故

---

① 《明实录》,永乐五年三月丁巳(一四〇七、四、十)条。

② 《明实录》,永乐十一年五月辛巳(一四一三、六、一)条。

③ 《明实录》,永乐五年三月丁卯(一四〇七、四、二十)条。

乡。

6. 借助外缘明白了解轮回之义,发誓再次修行。

7. 为遵从师教,毕生勤奋精进,专一坐山修持。

8. 修持成功,证悟增长,以所得成果利益布教和众生。

9. 完成解脱和化度事业,为劝众生归佛而将色身融入法界。

从这本书中,我们可以了解密勒日巴生平,为了方便,先不妨做一个简介:

密勒日巴出生在后藏芒域工塘的富裕家庭之中,兄妹二人,被宠爱若掌上明珠。父亲密勒·喜饶坚赞(mi-la-shes-rab-rgyal-mtshan)精明能干,经营商业,贩运贸易,兼营农耕,家境富有,华屋良田,锦衣玉食,牛马成群,仓储充盈。乐善好施,接济亲友。其家族原出于前藏伍茹北部一大牧场,属于琼波(khyung-po)种姓,因其祖喜好赌博,荡尽家财,只好与密勒日巴的曾祖两父子离乡背井,远走后藏,痛改前非,游方弘法,其曾祖以旧教法师身分,治病驱鬼,收取布施,逐渐积累家业,赢得乡人尊敬。迨密勒日巴出世,已经四代于兹。族人闻风前来求助,亦受到资斧赒济,并能立足生活。密勒日巴 7 岁时,父亲忽染重病,医治无效,猝然身故,家道急遽中落。密勒日巴的母亲娘察噶瑾(myang-tsha-dkar-rgyan)出自本地名门,贞淑贤慧,持家有道,御下有方,遭此巨变原指望本家亲眷和邻居、友人来照顾遗孀和孤儿,谁知这一希望完全落空,曾受他们帮助,至亲的本家叔父和姑母两人作主,霸占了全部家产。密勒日巴兄妹和寡母沦为家奴,本来是家中宠儿,无忧无虑,宛如花园中的花朵,备受阳光雨露爱护,茁壮成长,一下子遭到了霜雪冰雹,狂风暴雨,极尽摧残。叔父家丁壮众多,孔武凶悍,无人敢问,无人敢救,正如密勒日巴在传记中所叙述:“我们母子三人不但没有得到财产,反而成了夏天要

给叔父干农活;冬天又去给姑母捻毛线。吃的如狗食一样的东西,要干如毛驴一般的重活。穿的衣服破烂不堪,只得用草绳做腰带拴起来,整天得无休止地干活,手脚都裂了口。由于衣食太坏,我们变得形容憔悴,骨瘦如柴。想当年,我们头上戴着黄金珠宝头饰;而今,头发蓬松虮虱成堆。"在这种痛苦中煎熬,冤屈难申,告诉无门,走投无路,母子立志报仇雪恨,但是无法向社会讨个公道,只好向宗教求援。于是少年密勒日巴,背负着家庭苦难,记住寡母谆谆嘱托,从芒域工塘出发,远赴千里,到前藏学习"咒法",企求用咒术来为家庭申冤雪恨。中间几经周折,最后,在藏绒鲁库隆地方,投托库隆巴·云登嘉措喇嘛,学习黑咒。经过艰苦努力,居然以 14 天修炼的恶咒诛法,使叔父全家及一些助纣为虐的邻人压死在倒坍的房屋石块之下。[①]这样一来,造下了诛杀 35 条人命的黑业。接着,村里人企图报复,密勒日巴又依照母亲来信,用冰雹恶咒,把全村庄稼砸得颗粒无收。这就是上编前三章的主要内容。密勒日巴对于自己犯下的黑业罪过,十分悔恨,心中万般痛苦,乃投奔当时名重一时的大译师玛尔巴(mar-pa,1012—1097 年),忏罪悔过,要求皈依正法。玛尔巴是脾气暴戾的上人,用种种磨难来考验这一名洗心革面的外道,使他在磨难中,锐气全失,傲气消逝,只有一丝悔罪之心,坚持下来;最后,得到上师单传,勇猛精进,直指佛境,获得体味和验证,

① 关于这个咒术的应验,在传记中也做了合理的解释:"那天,正是我叔父的大儿子娶媳妇的日子,正在大摆酒宴。叔父的儿子及新媳妇等极端仇恨我母子的 35 人都聚在屋里。……叔父和姑母二人正在商议着什么客招待什么饮食,用什么东西酬答。他二人是坐在外面的。……原来院里拴有很多牡马、种马和牝马,种马去趁(也就是去爬)牝马,于是群马骚动,彼此互相乱踢,牝马踢种马,踢在柱上,柱子倒下,整个房屋也倒塌了。压在下面的有叔父的儿子们和媳妇,共有 35 人被压死。"

成为玛尔巴上师的惟一嫡传弟子。这是传记下部的九章全部内容。密勒日巴在世时,并没有指望自己当什么宗师,也不喜欢人们的吹捧和称赞。他只是用自己少年时代的怨苦,青壮年时代的悲苦,学习佛教密法的辛苦,来验证佛法的真理,来体认人世的虚幻,从而创造出一套摆脱经院式的修学,直接从山野村落生活中感悟佛性的方法,自然地成为后世各宗各派公认的上师,公认的精神领袖。

密勒日巴一生未做过富贵显要,未修过一座寺院,未积累过任何财产,是一位典型的苦行行者。坚强挺立的性格使他从经受的苦难中,产生了出离心;忏悔黑业,产生了菩提心;静默实修,产生了明净法喜。可以说一生融会了小乘、大乘和金刚乘三乘要谛。他创造了独立苦修,隔绝于世俗的生活,远离经院式的繁琐思辨,形成独特的宗教体验,这种体验与静修的沉默、山林的野趣,和明净苍穹浑然结为一体,产生了法喜、愉悦。而这种法喜、愉悦恰恰转过来融入静默、坐忘的禅定中,而达到澄净通明的境界。我们可以从他留下的《证道之歌》[1] 中得到明证:

隐居寂寥此山穴,诸佛如来所喜处,
成就先贤之居所,密勒日巴我独栖:
红崖宝窟大鹏峰,云雾缭绕自悠悠,
蜿蜒藏江流谷底,巨鹰翱翔涧壑中,
灌木簇发山意阑,古松参天境悠间,
蜜蜂振翅弄嗡嗡,雀鸟声喧竞悦歌,
于此红崖宝窟巅,大小雀鸟习飞翔,
猕猴灵猿习跳跃,诸禽百兽习奔驰,

---

① 张澄基译:《密勒日巴大师全集》(歌集上),第19—20页。

密勒日巴习禅定，勤生觉受与证解，
圆满二种菩提心，隐居此山我密勒，
山神和谐共为友，幽灵地神来此者，
聆此慈悲甘露曲，毕后请各返自居。

山林野趣，断尽尘缘，是密勒日巴修道的切身感受，并非逃避现实的某种暂时性的措施。这种喜山乐水，热爱大自然的情感也植根于对法性实相洞彻透明的理解。在另一首《了义消融法二十七喻歌》[1] 中，密勒日巴唱道：

唱兮唱兮勤劝请，无奈我今为汝歌，试唱法性实相曲；
雷震电闪与云霭，此三皆由虚空生，亦皆消灭虚空中；
虹彩濛气与蒸雾，此三皆由苍穹出，亦皆消融苍穹中；
蜜浆鲜果与稼禾，此三皆由大地出，终亦消融大地中；
森林树叶与花薇，此三皆由山峦出，终亦消融山峦中；
水漩水流与水潮，此三皆由大海出，终亦消融大海中；
习气贪欲与执著，此三皆由赖耶出，终亦消融赖耶中；
自证自明自解脱，皆由法尔心性生，终亦消融心性中；
无生无灭与无言，皆由本然法性生，终亦消融法性中；
……
若达究竟高诸见，万法毕竟不离心，心如虚空不可得，
穷究法性理如是，汝应一心勤观察，超离分别之正见；
安住无整无散境，行住坐卧一切时，荡荡无执无滞碍，
如是行持必得果。

① 张澄基译：《密勒日巴大师全集》（歌集上），第71—72页。

尤其在一首歌颂林居的长歌[①] 中,密勒日巴唱道:

> 于此寂静菩提坳,上有神居大雪山,下列信施众村集,后山冰雪为屏障,前有茂密美松林,盆地草原池渚边,杨柳摇扶自悠悠。幽香四溢莲花处,六足蜂虫声嗡嗡,流绕池畔清溪旁,垂颈白鹤频回首,桠树枝头众鸟喧,和风轻舞杨柳枝,明耀高大群树巅,猿猴扑跌作游戏。谷中宽广草原上,牲畜走动四觅食,看守牛羊诸牧童,吹笛歌唱无忧曲。

下面我们来看看密勒日巴一生中更为奇特的行藏,一位圣者、一位瑜伽大士对"性"和性行为有其独特异行的观点和做法。以他的实践表明藏传佛教的性欲观:

> 尊者继续略向前行,非人妖魔又在道路四边到处变现了各种巨大的女根,来惊扰他。尊者就做起降魔姿势,显露其秘密金刚杵,向前走去,等他经过九个幻变的女根时,已走到该地精气所钟之处,其地有一大石,尊者就以其金刚杵插磨此石。片刻间,妖魔之幻变,顿然消失于无形。以后此地就被人们叫做"拉古龙古"[②]。[③]

我们从《密勒日巴传和证道歌集》中多处读到密勒日巴对于"空行母"的尊崇、赞美和祈愿。而"空行母"也是与密勒日巴难

① 张澄基译:《密勒日巴大师全集》(歌集上),第81—82页。

② 拉古龙古在今西藏日喀则地区定日——协噶尔境,意为"九山九谷"。

③ 张澄基译:《密勒日巴大师全集》(歌集上),第37页。

舍难分，就在密勒日巴圆寂荼毗后，还发生一件事：

> （大家）看见空行母的手掌中放出五色毫光，尊者（即密勒日巴）的舍利大如鸟蛋，降落在祭坛上，弟子大众看见舍利子降下来，都伸手想去拿，舍利子忽然又飞到空中，重新融合到空行母掌中所发出的毫光里去了。[①]

究竟空行母或者其他女性护法神，在藏传佛教中有什么地位？与修行者有什么关系？按：空行母梵文称 Dakin，藏文为 mkhav-vgro-ma，是藏传佛教中护持修密法的人及教法的女性护法，有时也是对于修学密乘的女性的尊称。常见有“二十一尊度母”、“尊胜佛母”，皆是这一类护法女神。可以看出在显教中重男轻女、女性不能完成佛位的种种歧视女性的观点，在藏传佛教中并不存在。显教中三十二大丈夫相均为男性佛陀所专有；而密教中则完全相反，女性尊神比男性更为普遍，受尊重程度高于男性。还认为空行母——般若佛母是一切佛所出生处，至高无上。不存在男女性别上的任何差别与歧异。研究藏传佛教时不可不察。

而且，就密宗修行者而言，男女性行为已被视为法尔如是，心中毫无粘滞。性关系在世间法上是最为敏感的禁区，也是造成种种烦恼的原因。佛教顺世，也相应地避忌。尤其在小乘，视性行为如毒蛇猛兽，因而力求解脱，戒之尤严，慎之又慎。我们在上引的密勒日巴行实中，诸魔以女人的性器来惊吓密勒日巴，而密勒日巴坦然处之，索性以自己的金刚杵（男性阳具）来对治，深深插入石穴之中，示密乘高蹈的双运之相，其心中对性的交合

① 汉译本《传记》第 300 页。

一事并不逃避，亦无任何罪恶感。性的交合在密勒日巴看来，不过是法尔如是，顺其自然，也是一种游戏，一切均无挂碍，对"性"亦无挂碍，心中既然早已超脱，即无需回避。若心中存有差别，有男女之大防，则在潜意识中认为"性"有巨大诱惑力，逃躲、推拒，实在是心有挂碍也。

密勒日巴对于"大手印法"有独到的见解和实践工夫，对其中高度技术性的掌握，超凡脱俗，而且在他的实践中留下令人惊叹的记录，下面就是著名的《长寿女与空乐瑜伽》之章，可以看做密勒日巴留给后人的宝贵示范：

于火酉月之初八日深夜刚过之时，在溪水之畔化身（佛陀密勒尊者）的寂静茅棚中，忽然出现一片广大的殊胜光明。然后尊者就听到有众人交谈的声音，心中忖道："是什么人来了呢？"立刻就嗅到过去从未嗅到过的一种特殊香气。吉祥长寿女满身珠宝严饰（带着她的姐妹们前来朝谒尊者）。其中一位手持各种杂香；一位捧着丰富的各种饮食；一位拿着许多乐器；另一位拿着许多绸缎衣服；还有一位手捧着各种鲜花，五姊妹先向尊者顶礼，绕行多次，变化出各种适意供品奉献尊者后，五人齐声唱道：

至尊具相上师宝，生赋宿根具暇满，
上师诸佛为立名，喜笑金刚是尊讳；
生身父母为立名，密勒闻喜是尊称；
天下众生齐歌颂，呼君成就大惹巴。
具此三名稀有士，于此王母峰左侧，
溪河罗搭汗岸边，龙王海螺出妙音，
能满众愿之胜地，稀有药谷溪流傍，
专心一意习禅观，舍弃一切世间法；

解脱三有之系绊，如是修士甚稀奇！
吾侪具相五姊妹，以神通力今来此，
出妙乐音悦意语，为君娱耳作供养。
莲花海螺具图纹，以及象形四相母，
吾等姊妹各具足，求赐事印之加持，
未识尊能赐允否？降旋提散四要道，
尊亦熟稔能行耶？如谙此法速赐予！
此为决定空行道，无上密续曾有训，
应行召摄众明妃，或天或龙或罗叉，
一切承事供养中，事业手印最殊胜，
是故吾等今来此，尊身赤裸发威光，
祈君明鉴赐加持！①

这5位长寿仙女，如此恳切祈求，提出了她们本身已具备的莲花、海螺、具图纹及象形4种特殊的作事业手印的条件，请尊者迅速赐以事印加持，实行降、旋、提、散四要道，明明白白，坦坦荡荡，毫无羞涩，更无遮避。密勒日巴也是明心见性，怡然相接：

尊者答道：
……
如今与我相遇者，昔日善愿果报也。
以上甚深缘起歌，应与义合作交谈。
依胜那诺传承故，我于气脉得自在。
万千一切供养中，如法事印最殊胜，
是故应知四手印，各各性相(及证量)：

① 张澄基译：《密勒日巴大师全集》(歌集上)，第388—389页。

莲花具彩能增乐，海螺速生大喜乐，
画纹深幽得无漏，象形促证诸法空。
美艳吉祥长寿女，身离过失无缺陷，
智慧密处莲花中，有一“诶”形之“榜”字，
方便之宝蓝色吽，呸字能阻二明点，
方便智慧交合已，双融大乐供养成。
四喜以及四刹那，即是四身之体性。
降时应如龟行降，旋时应于中脉旋，
逆提如野兽转变，散时行解脱手印。
“明”者涅槃之道也，“点”者大乐一味也，
“事”者各种作为也，“业”者空乐交融也。
“手”者此彼相会也，“印”者轮涅双成也。
“事”者作此作彼也，“业”者为彼作伴也。
“手”者空乐无别也，“印”者不越于外也。
等持急道承事路，依此贪道而行持，
汝亦决定得解脱，我亦持住无生地。
呜呼具相宿善女，善根具足甚稀有！

歌毕，即行事业手印。五女又献上丰盛的上妙饮食，以身、口、意三门供养，使尊者心悦满足。[①]

这是在藏文中最为全面、彻底公开的记录，后世修事业手印密法者，莫不准此。这是藏传佛教颇为怪诞令人侧目的一端。后世对此多有诟病，尤其在内地知识分子中，更难理解，引出种种议论。

关于男女交合败德，退失神通的故事在佛典中多有描述，季

① 张澄基译：《密勒日巴大师全集》(歌集上)，第389—390页。

羡林先生在《原始社会风俗残余——关于妓女祷雨的问题》[1]一文中，和白化文先生在《从"一角仙人"到"月明和尚"》[2] 一文中都有阐述。季先生文中所引《大唐西域记》卷二：

> 仙庐西行百余里，越一小山，至大山，山南有伽蓝，僧徒鲜少，并学大乘。其侧窣堵波，无忧王之所建地，昔独角仙人所居之所。仙人为淫女诱乱，退失神通，淫女乃驾其肩而还域邑。[3]

说明那是玄奘法师在跋肤沙亲耳听到的故事，记录下来后流传至今。我们拿它来印证《佛本生故事》(Jātaka)的某些情节，可以说是同一来源，白化文先生的文章中更进一步，引《大智度论》证实男女交合败失神通的说法由来已久，是佛教大乘、小乘共同的观点。白化文先生还引出汉文说部中《月明和尚度翠柳》的故事来说明这一故事的来源，又铺叙其汉化的过程，并且列出表来详加比较，仔细析出蜕变的痕迹，非常细腻、有趣。白化文先生的文章侧重指出了在汉地大乘佛教中犯了色戒的严重后果：

> 老和尚的结局实系自杀。破戒，特别是犯了五戒中的淫戒，要以生命为代价，反映了汉化佛教自唐代律宗确立以

① 《季羡林学术论著自选集》(原载《世界历史》1985 年第 10 期)，北京，北京师范学院出版社，1991 年，第 539—548 页。

② 载《周一良先生八十生日纪念文集》，北京，中国社会科学出版社，1993 年，第 416—427 页。

③ 季羡林等校注《大唐西域记校注》本，北京，中华书局出版，1985 年，第 259 页。

后，宋、元以下对清规戒律的重视，以及晚期封建社会伦理道德规范的严厉。[1]

这一切与藏传佛教的性观念是多么地不同！本文列出密勒日巴的事迹，请博雅君子比较、研究！

① 白化文论点之一，见《周一良先生八十生日纪念文集》，第425—426页。

藏族四大诗人(密勒日巴、萨迦班智达、宗喀巴、仓央嘉措)合论

一、序说(吐蕃诗歌)

诗歌的起源是个十分复杂的问题,一般认为它与音乐、舞蹈同源。探索藏族诗歌的起源目前还比较困难。我们目前所能读到的只是藏文创制以后用藏文记录下来的古歌。

到了吐蕃王朝鼎盛时期(公元 7—9 世纪),人们的艺术修养、诗歌才能和想像力都已达到相当高的境界。从表面看,似乎吐蕃人是笃信宗教(苯教,bon)而沉溺于崇拜自然、精灵而虔诚实践于仪轨的民族。实际上,他们又是热衷于咏歌吟唱而近于迷恋诗情的民族。令人感兴趣的正是吐蕃人在古老的年代里,头顶上悠悠奥秘的苍空,四周旁浩渺广袤的宇宙,都能与自身心底下升起的玄理和道德的追求共同溶在一起,组进诗句之中。从中还可以看出吐蕃人的幽默、达观和乐天知命的性格。有时乍看其哲理虽然浅薄,但富有诗意;其诗歌虽然单纯,却意味隽

永。诗歌成为哲理的舟楫,哲理成为诗歌的灵性,若综览一下吐蕃人的诗歌(都是以无名氏的古代民歌形式出现),可以看出其特点:一是寓意深刻;二是比喻生动;三是语言简练;四是古朴纯真;在诗句之外韵味无穷。古人所谓"荡元气于笔端,寄妙理于笔外",大概就是这样吧!它真正做到了以寥寥数语而能把所要表达的中心思想感情和境界传达给读者(听众)。如《敦煌本吐蕃历史文书》卷五中所载的古歌:

汤汤大河彼岸,
雅鲁藏布对河,
有一人虽人之子,
实则乃天神之嗣,
惟真天子方能调遣,
惟好鞍鞯方能驮运。[1]

这是娘·曾古和韦·义策都对森波杰心怀怨恨而同行返乡途中,娘·曾古为试探韦·义策是否有意叛离森波杰而归附悉补野家族而吟哦的诗句,寓意于诗而隐隐绰绰暗示了自己的思想倾向。对方立即作出了反应,二人通过诗歌吟唱,达到思想认识的统一,结成了盟友。

再如同卷所载:

杰士坐骑骏马
白昼藏于猪林,

① 王尧、陈践译注:《敦煌本吐蕃历史文书》,民族出版社,1980年初版,1992年再版(增订本),引文均用增订本。

夜晚潜行堡寨，
敌人乎？友人乎？

这是娘氏、韦氏、农氏、蔡邦氏等四大氏族的领袖人物潜入秦瓦达则堡寨与悉补野家族秘密结盟时，采取了诡秘行动，被当地群众觉察而讽诵的诗歌。从这首诗中透出了消息：一直流传至今的藏族六言体“谐系”民歌，远在吐蕃时期已经广为人民知晓，而且比赋的手法当时也已熟练地使用。

再引一首敦煌写卷中的占卜文书中所录的诗谶式的诗句：

野鸭如金似玉，
蓝蓝清波美饰；
诃拉鲜花开放，
青青草原美饰；
邦金光彩炽服，
甘美能健人体；
瑰丽艳美照人，
芬芳香气鼻喜。[①]

这一段占卜诗句中展示了一幅美妙的高原图景：湖面上碧波荡漾，野鸭子黄金绿玉般在水上徜徉，草地上鲜花怒放，扑鼻的香气逼人。其色彩之艳丽，气氛之清幽，充满了自然之美、人情之恋。难怪接在这段诗歌下面的卜辞本文是：“此卜若问家宅寿元，有一善良神灵及女神，若善为供养，神必佑之；出猎，有捕

① 王尧、陈践译注：《敦煌吐蕃时期占卜研究》，香港，中文大学出版社，1987年。

获;求官,得赏赐;办事,能成;问旅人,能归;病人,能痊愈;所求必应;遗失财物,能找回;经商,获利;此卜所问皆吉也。”与上面诗句中所含的美好寓意和谐一致。

再看另一首卜辞的诗句:

金湖黄鸭飘荡,
白昼无人来伤,
夜晚无狗来妨;
草原如晶之充,
三只如脂羔羊,
羚羊静候在旁。[①]

这首占卜诗句中暗示着某种不安和烦躁气氛,预示即将发生变化。

上面介绍的是一些短歌,一些即兴式的咏唱诗句和卜词。在《敦煌本历史文书》的《传记篇》第9节记录了一首长诗,长达115行,可称伟构。这是墀都松(唐译:器弩悉弄)赞普采用了“阴谋”手段翦除权臣噶尔家族,在取得胜利后以一种得意快活的心情唱出来的诗句。一开头就高歌道:

噫嘻,往昔古老年代,
鸿蒙初始之年代,
青青苍天之下,
广袤大地之上,

---

① 王尧、陈践译注:《敦煌吐蕃时期占卜研究》,香港,中文大学出版社,1987年。

建起巍巍宫殿，
上，不会刺破天，
下，不会压塌地。

这种豪迈的口气，表达了赞普以一国之君长雄视一方，上继天命、下抚万民的胸襟。接着又唱出嘲弄、热辣辣的讽刺诗句：

青天出了太阳，
温暖和煦阳光，
羽翎精致安装，
箭镞锋利闪光；
一箭射死麋鹿，
死鹿可以充肠。
如今依余观望，
地上一只蟑螂，
想成飞鸟一样，
妄想飞去天上。
飞吧，又无翅膀，
即使它有翅膀，
青青苍天甚高，
云朵也难越过。
往上难以上天，
往下难以着地，
在那高低之间，
饱了鹞鹰肚肠。

这里把墀都松踌躇满志的心情表达出来了。紧接着转入了

痛斥噶尔家族——赞普的政敌的本文，诗句有如鼓声咚咚而下，铿锵有力：

在"葭布"山谷中，
平民妄想当王。
噶尔妄想当王。
虾蟆妄想上天，
平民妄想当王。
泉水岂能上淌？
磐石岂能上滚？①

赞普王室下决心翦除噶尔家族，反映了吐蕃奴隶主之间权力争夺的不可调和的矛盾。噶尔一家，世为卿相，自禄东赞起，其诸子赞悉若、钦陵、赞婆、莽布支等出将入相，数十年间一直左右着吐蕃政局，早已引起赞普的嫉恨，同僚之间更弥漫着种种流言蜚语，再加上噶尔家族成员拥重兵坐镇边境，长期鏖战，开疆拓土固然有功，伤耗元气亦不能辞其过。"玩兵自重"、"拥兵坐大"，告密者的种种浸润，荡漾在赞普耳畔，日积月累，终于爆发了这一重大事件——"赞普托言行猎"，带着兵马，以突如其来的、迅雷不及掩耳的手段，围歼了噶尔家族，杀害其亲族2000余口。钦陵被迫引兵自河湟一带拒命抵抗，结果兵败自杀。赞婆及钦陵之子莽布支（论弓仁）率所属7000帐降唐，唐朝当然是求之不得，以极高的规格来接待噶尔家族的两位幸存的来归者，封以王爵，授以统军重任。最后，这一支吐蕃大相之后裔在唐廷一

① 王尧、陈践译注：《敦煌本吐蕃历史文书》，北京，民族出版社，1992年增订本。

直有很高的政治地位。论弓仁投唐之后,其子论惟明、惟贞在唐朝士大夫集团中位高爵显,算是唐代少数民族将领中的佼佼者。[①]

好,我们再把话题拉回来,让墀都公赞普的长诗一直顺畅地吟唱下去:

曾登扎古雪山,
雅拉香波大山,
二者孰大孰小
众人都已知道!
蓝蓝几曲之河,
雅鲁藏布大江,
二者孰长孰短,
"唐拉雅秀"知道!
九湾努布大湖,
章波列公小湖,
二湖孰大孰小,
女神夏美知道!
葭达白色小屋,
秦瓦达则宫殿,
二者孰高孰低,
雅拉香波知道!
葭布小小山谷,

① 《新唐书·吐蕃传》、《资治通鉴·唐纪》。并可参看王尧:《吐蕃大相嫡孙唐拨川郡王事迹考》一文,载《西藏文史考信集》,北京,中国藏学出版社,1995年。台北佛光文化事业亦有出版繁体字版。

噶尔家族封地，
雅垄秦垄地方，
洛、埃、彭域之间，
二者孰高孰低，
天上日月知道！[①]

这一连串的排比，气势磅礴，用以达到一个目的，即宣布赞普王室消灭噶尔家族是正义的，是有道理的，是合乎情理的！在奴隶社会里，奴隶主阶级垄断了一切物质生产原料，同时也垄断了一切精神生产资料，那时候的思想、文化只表现奴隶主的意志。赞普作为奴隶主之间争夺权力的胜利者，诗呀、文呀、预言呀、咒语呀，都是顺从胜利者的意志，为他高唱赞歌！假若从吐蕃王朝推行的统一的政令、制度、加强集权管理、扫荡氏族社会遗留下来的残余力量等措施来看，的确是顺平社会发展潮流的自然趋势。事实上，这一次剿灭权臣的行动为以后在赤松德赞时代的吐蕃王朝力量大发展奠定了坚定的政治基础。

这一首长诗的末尾以这样的诗句结束：

帐篷布满原野，
一切即将收聚！

从中可以看出赞普王室的信心和勇气。诗风也是时代风尚和心理，它从一个侧面道出了时代的呼声。假若我们以为用一种淡薄自然的语句来表达深切或激越的情绪叫做含蓄，以为用棱角

① 王尧、陈践译注，《敦煌本吐蕃历史文书》，北京，民族出版社，1992 年增订本。

分明的粗浅线条的文辞来勾勒出不拘形迹的气概为豪放的话,那么,吐蕃人运用诗歌的艺术可以说是含蓄与豪放兼而有之。

这里,我们再引一段宗教家的祈祷文的诗句,是苯教徒祈祷女神赐予药物的祷词:

在今世界之上有三世界,
食物之母,女神南希贡杰,
手持装满食物的黄金瓶,
身披芳香扑鼻的花披肩,
种种食物聚于她的头顶,
各类美味食品由她吐下,
世界人众生灵由她撒播,
她以食物之精髓渡人生,
吮吸食物之精髓与汁露,
为了治疗人间各种疾病,
为了使神灵和人众同在,
她向大地口吐药物津液,
祈祷着,愿它能成为灵药!

这首诗,后面还有两段,大致相似。诗味不浓,但是流露出早年吐蕃人对疾病、瘟疫的恐惧,希望通过对女神南希贡杰的膜拜、供奉,取得她的欢心,得到她的保护。态度是虔诚的,语调是庄重的,作为诗歌来说,格调也是深沉的!与它内容大致相似的古歌,在《谐钦》(大歌)和《古儿谐》(回环歌)中还可以探出不少,例如:对莲花生大师的献诗、对雅拉香波雪山的献诗、对雅鲁藏布江的献诗,都有同样雄浑而虔敬的气氛,整饬而严肃的句式。其内容都流露出吐蕃人对生活热切的期望和对神灵(自然神和

宗教神)的畏怖心理。诗言志,这时候吐蕃人所言的志是什么?各个阶级是不一样的,但普通人民就是要求能平安地生活下去,能富足地走向未来!能避开一切厄运,能受到神灵的保护!

二、密勒日巴及其道歌

密勒日巴(mi-la-ras-pa,1040—1123年)生活时代的文化是承前启后的。吐蕃文化的基因在吐蕃末年的大动乱中并没有荡然无存,而是通过佛教复兴形式的文化复兴运动而重新发扬光大。这一时期,叙事文学出现了一大批所谓"伏藏"(gter-ma,如《五部遗教》等)著作,即承吐蕃叙事散文(如《敦煌吐蕃历史文书》)的余绪,又开后世史传文学(如《王统世系明鉴》等)之先河。抒情文学方面,便出现了藏族文学史上的一大怪杰——哲学诗人密勒日巴。密勒日巴《道歌》[①] 的出现使藏族抒情文学再次出现高峰。我们读密勒日巴的《道歌》,既可以感受到吐蕃古歌豪放、酣畅的气息,又可以体察到近代抒情文学的细腻幽柔的韵味。

密勒日巴的童年是在苦难中度过的。7岁丧父,其母由于忤逆了密勒日巴堂兄的"转房"要求而被剥夺一切财产,逐出家门。[②] 这一位性格倔强、意志坚定的女性,遭此劫难,便令其子密勒日巴去学黑咒术对仇人施行报复。可是,"少年不识愁滋味"的密勒日巴有时竟欢歌彳亍,招摇过市,密勒日巴之母爱之深、责之切,严加捶楚,遣往前藏学习密咒。后来密勒日巴潜心

① 我们这里不讨论密勒日巴《道歌》是否均出自密勒日巴之口,抑或为其后世门徒伪托的问题。但我们相信,至少大部分道歌是密勒日巴传给其门人而在民间长期流传的。

② 这一细节,《密勒日巴传》因为要"为尊者讳"而闭口不谈。此见《青史》藏文版,第511—512页。

修密,居然在其堂兄成婚之日“咒死”其家人亲友35口。这一事件便引起全村人的共愤,而密勒日巴之母拒绝“转房”,本来就是违反当地习俗的。所以密勒日巴之母在村中常遭村民虐待,她又令密勒日巴使用“降雹术”对村民报复。这下密勒日巴的母亲心满意足了,但在年轻的密勒日巴心头蒙上了良心受谴的阴影。为了“洗清罪孽”,密勒日巴学法。在著名译师玛尔巴那里,密勒日巴经历了各种磨难的考验,表现出皈依佛法的坚定信念,终于被玛尔巴目为心腹弟子,授之以全部密法。以后密勒日巴便开始了艰难的苦修生活,最后成就圆满,四处传教。密勒日巴的“道歌”大都是这个时期唱出的。

密勒日巴的一生是典型的苦行僧的一生。童年的苦难、母亲的坚强都铸成他坚韧不拔的性格。这种性格决定他能走一条长期独自苦修的道路。而这种长期的独自苦修又使他隔绝于世俗生活和经院思辨风气之外,形成独特的宗教体验;这种宗教体验与静修地静穆、明快的景色浑然一体,产生愉悦;这种愉悦结合静思、坐忘而达到通明,使密勒日巴的道歌具有以“澄圆妙明清静心”的特色。

密勒日巴长期独自在山林中修习,脱离了常规的寺院学经、讲经生活,所以他的宗教思想具鲜明的特色。他强调不断地独自体味、默想空性,反对经院式的讲授和辩论,他认为言辞对成佛毫无益处,相反只能给成佛的道路设置障碍。他说:“我不喜好言辞枝叶,有意义的是实修,完全的内心自省,这样去练吧!我曾受上师教言:‘对显密经教可以一无所知,不要追求言辞概念,一意内心自省,按照一个上师的教法修炼吧!’”许多慕密勒日巴之名而请教佛法的信徒,总希图密勒日巴能给他讲一些深奥玄妙的教法,但大多是要失望的,密勒日巴能讲的只能是修习的体验,但没有系统的条理分明合乎逻辑的理论。《道歌》第31

节讲几个因明论师因嫉妒密勒日巴的名声而要与密勒日巴辩论,密勒日巴一再拒绝,他说:“言辞论战我没空,因明正量我不晓。这次辩经你们(因明)论师赢了!”有一次有人对密勒日巴说:“为了获得如此高深的佛法,应由亲友赠以干粮,兴高采烈地学习才行。”密勒日巴回答说:“我学习过,但收益不大,即使有所收益,忘掉它也无妨。”接着他唱了下面这首歌:

……
证得无知无觉者,
体验感觉已忘却,
增减之念亦可忘。
证得三身本性者,
本尊生次已忘却,
意想之法亦可忘。
证得原本佛果者,
精进之果已忘耞,
世俗之法亦可忘。
修持耳传密法者,
概念言辞已忘却,
骄傲之法亦可忘。
证得万物空性者,
书籍经典已忘却,
累赘之法亦可忘。[①]

① 本节《道歌》根据青海民族出版社 mi-la-ras-pavi-rnam-mgur 一书汉译。翻译时曾参考张澄基的英译本(Garma C.C.Chang: Songs of Milarepa,纽约,1962 年版)。第 674 页(页码均指其藏文版页码)。

密勒日巴是真正洒脱的宗教思想家,他打破了一切外在的偶像权威,挣脱一切思想束缚,在他看来,许多宗教徒孜孜以求的某种宗教体验,笃志奋勉的成果,甚至被奉若神明,对之顶礼膜拜的本尊、教授言辞和书籍经典都可忘却! 密勒日巴要求门徒越过语言、文字的障碍去直接地把握所谓“空性”,也就是不通过理性思辨、不借助逻辑的推理论证的方式去认识真理,而是通过长期的默想(修炼)去感悟真理。这种“感悟”不是理性认识(通过分析、归纳而得到概念),但也不是感性认识(藉助感官刺激认识事物的表层现象),而是突破语言界限和一般思维程序的体悟和领会。这种现象已被现代西方哲学家注意到,“分析哲学”代表人物维特根斯坦(Wittgenstein)及受其影响颇深的苏珊·朗格(Suzanne Langer)都论述过,有一种不可言说的艺术感受。[①] 对于这种不可言说的“感悟”,中国汉地古代哲学也论述,如庄子说:“道不可闻,闻而非也;道不可见,见而非也;道不可言,言而非也;知形之不形乎! 道不当名。”[②] 所以“知者不言,言者不知,故圣人行不言之教。”[③] 禅宗经籍也有这一类的说法,即“法”无法直接用语言表达,所以禅宗六祖惠能说:“若有人问汝义,问有将无对,问无将有对,问凡以圣对,问圣以凡对。二道相因,生中道义。”[④] 这就是说通过常规语言的逻辑推理的思辨方式无法了悟佛法,所以常常答非所问,靠听者体悟。

因此,密勒日巴要求门徒越过语言、文字障碍直接把握认识对象。在他看来,作为认识工具的语言(逻辑推理方法,即因明

---

① 参看《西方学者眼中的西方现代文学》的“分析哲学美学”部分。

② 《庄子·知北游》。

③ 《庄子·知北游》。

④ 《坛经·付嘱品第十》。

学)、文字(经典书籍)只能是直接把握对象的障碍和累赘。因为学会了因明辩论术,言辞锋利就会使人骄傲而好与人辩(《道歌》第31节中,3个要与密勒日巴辩经的因明论师便是这样),这只能增加其罪孽,丝毫无助于成佛,而有了经典书籍,就会使人泥拘于经句字义,束缚思想,也无助于成佛(所以密勒日巴的重要弟子之一惹琼巴,第三次从印度学经回来,带回了大量佛经,视若珍宝,而密勒日巴则在他外出取水时将之全部付之一炬,为此师徒间曾发生过一场误会)。

密勒日巴对繁琐的经院式推理论证深恶痛绝,说:“万念俱灭,心具明定(vod-gsal-stong-pa),坚信无我,因此不需要任何比量(rjes-su-dpag,即推理论证)的教法。”(页549)密勒日巴最讨厌辩经之类的“空论”,他说:“俗话说:‘吃没吃过饭,看脸色就知道。’知不知佛法、修不修佛法,看他能不能调伏‘烦恼’和‘我执’就知道,若调伏了‘烦恼’和‘我执’,这就是知佛法、修佛法的标志。因此,即使在讲论和辩经中驳倒人,但连‘我执’、‘烦恼’都没有克服,却自以为知法修法,在空洞的辩论中获胜而沾沾自喜,这只能造成永久脱不出轮回,而堕入地狱底层。”(页542—543)这可以与王阳明的“知行合一”论相比较,王阳明说:“知之真切笃实处,即是行;行之明觉精察处,即是知。”[①] 也都是从实践中获得知识的一种朴素的表达。

密勒日巴思想的第二个特色是强调遁避山林、离群索居、返归自然,与自然融为一体,从而获得一种新的人格主体,并由此获得逸然恬静、和谐自然的审美愉悦。我们来听听他的《十二瑜伽乐》歌:

---

① 《传习录》,《王阳明全书》(一),第35页。

如同逃脱恶陷阱，
背离家乡瑜伽乐。
如同骏马脱缰绳，
脱离二取瑜伽乐。
如同野兽遭伤残，
独自安住瑜伽乐。
如同雄鹰击长空，
观察透远瑜伽乐。
如同凉风穿虚空，
毫无遮阻瑜伽乐。
如同牧童牧羊群，
牧守空净瑜伽乐。
如同须弥福寿山，
永不变迁瑜伽乐。
如同大河水长流，
禅意绵绵瑜伽乐。
如同寒林一死尸，
抛舍万物瑜伽乐。
如同巨石掷海中，
有去无回瑜伽乐。
如同虚空升太阳，
光芒普照瑜伽乐。
如同多罗树叶被剪断，
永无转生瑜伽乐！——页 388

这《十二瑜伽乐》所反映的密勒日巴人格又具有庄子特色。第一、二段中他把家业财产、物质追求看做是陷阱、绳索，因此喊

出了逃出陷阱、挣脱缰绳的口号，这同庄子反对“人为物役”，要求“不拘于物”如出一辙。密勒日巴把财产、亲友、名声、住处都看做是痛苦的根源，他唱道：

现在财物我不要，
物质追求我不做，
首先没有积财苦，
其次没有守财苦，
再次没有恋财苦，
一切没有才最好。
现在亲友我不要，
爱恋侍奉我不做，
首先没有爱恋苦，
其次没有争吵苦，
再次没有分别苦，
没有爱恋才最好。
现在名声我不要，
扬名四方我不做，
首先没有精进苦，
其次没有自责苦，
再次没有害怕损害名声之苦，
没有好名声最快乐。
现在住处我不要，
常住一地我不做，
首先没有偏爱苦，
其次没有思乡苦，
再次没有情面苦，

没有住处实在好！——页 444—445

密勒日巴所追求的是无牵无挂、独立自在的人格主体，很容易使我们联想到《庄子·逍遥游》中“若夫乘天地之正，而御六气之辩，以游无穷者”的理想形象。人生活在社会，总是要受着各种社会关系的制约，而密勒日巴则要摆脱这种束缚。脱离社会关系的制约之后，便可以自由自在地投入大自然的怀抱。我们在《道歌》中看到，密勒日巴是多么热爱大自然，他是以澄清透明而又博大无穷的胸怀去把握大自然，与大自然融为一体。这就要求像庄子那样从超出功利目的的审美态度对待自然。在密勒日巴看来，他眼前静修地不是一块可以开垦的土地、可以盖房的房基，自然就是自然，而土地、房屋都可以抛舍，所以摆脱了功利计较，密勒日巴笔下的景色才是那样澄明透亮：

静修之地菩提村，
沟头神赞[①] 雪山高，
沟尾施主信徒多。
后山好似白幔遮，
山前所需林木深，
草地青青宽又广，
芬芳可意莲花中，
蜜蜂采粉叫嗡嗡。
清池岸边水面上，
水鸭拧脖回首望，
繁茂绿树枝头上，

① lha-btsan，苯教神祇。

美丽鸟群声啁啾，
徐徐凉风吹拂过，
树枝婀娜舞翩翩。
高耸云天树枝间，
猿猴攀援多轻巧，
碧绿平展大草场，
牲畜觅食散四方，
牧民看守牲畜群，
放歌奏笛声幽幽。

在这禅意盎然的诗中，作者着重渲染了那种安逸、闲散、和谐、静幽的气氛。作者跳出了急功近利的圈子，因而能体味自然的这种韵味。如勃兰兑斯所描绘的那样，当诗人"凝神眺望时，他的整个生命都从自我狭窄的天地中涌出来，随着溪流流走。他活跃的意识扩展开来，他把无知无觉的自然吸入自我之中，自己又消融在景物里，……并同无形的宇宙生命合而为一"①。

由于对自然采取这么一种超功利式审美观照，所以在密勒日巴看来，入山林苦修绝不是"苦"，而是"乐"，这种"乐"并不完全是超感官的，纯粹是心灵上的"释罪"的愉悦，这是一种在观照自然时产生的泯物我、超生死，也就是李泽厚所说的"瞬刻永恒"的愉悦。李泽厚说："这种'瞬刻永恒'的另一感受特色是某种精神的愉快或欢乐。在各种宗教经验中，都有某种精神的愉悦、欢乐或满足。它接近道德的愉快，但由于感到自己与神同体或被神'引接'，因而，它又是超过道德愉快感而更强烈并且似乎清澈

① 《十九世纪文学主流》第1分册，人民文学出版社，1980年版，第175页。

纯净的愉快。”[①]

密勒日巴曾反复强调这种与宗教体验有关但又不仅仅是宗教体验的“乐”：

百种花草生长地，
树木婆娑起舞间，
各种鸟禽鸣啭处，
猿猴轻巧练艺场，
如此幽远静修地，
独自出入茅蓬乐，
验证上师顶门乐，
脐轮内火自燃乐，
幻身八法自脱乐，
梦虚幻境自消乐。
光明驱散不明乐，
不修转生成佛乐，
穿越中阴无碍乐，
无漏大乐界中乐。——页 448

他还说：“我就是统治天下的大王，没有比我再快乐、富贵的大王了。”(页 446)语言是有限度的，密勒日巴能用“大王”来比喻他的快乐，他还说他像体味水果的甜润、山泉的温凉那样体会到这种至乐。

始终处于这种至乐的心境下，密勒日巴笔下的自然景色就没有汉人山水诗中的那种冷漠、孤寂和悲切，而是充满着和谐、

① 《中国古代思想史论》，人民出版社，1986 年版，第 20 页。

明朗与欢乐：

> 红岩玛瑙大鹏堡，
> 上有云霞绕又绕，
> 下有净水弯又弯，
> 中有雄鹰飞又飞，
> 各种花草摆又摆，
> 树木起舞摇又摇，
> 蜜蜂歌唱响咿咿，
> 花香袭人芳菲菲，
> 百鸟鸣啭声啾啾。——页 200

这首诗每句句末都用了同音词，具有音乐美，这种音乐美无法通过译文来表达。像蜜蜂的叫声 kho-ro-ro，花的香气 chi-li-li，鸟的叫声 kyu-ru-ru，在听觉上造成欢快但不嘈杂，幽远但不寒寂的意境。

密勒日巴的这种感觉同西方宗教徒对自然的感受是有很大不同的。公元 4 世纪的一位神父，尼萨的格雷果里（Gregory of Nyssa，331？—396 年）这样写道：

> 当我看到每一座山头，每一座山谷，每一座绿草丛生的平原，再看到一排排各种各样的树木以及脚下那些既被自然赋予美妙香气、又被自然赋予美丽的颜色的百合花的时候，当我们看到流云飞向远方海洋的时候，我的心中就产生了一种糅合着幸福感觉的忧郁之感。当时属秋令，果实（谷物？）绝迹，树叶飘落，树枝光秃的时候，我们就陷入沉思中，想起了万物怎样在自然奇妙力量下生生不息，变化不已。

谁能用灵魂的智慧的眼睛领会到这一切,谁就会感觉到,同宇宙的伟大相比,人是怎样的渺小。①

面对大自然的美丽和博大,格雷果里感受到的是"糅合着幸福感觉的忧郁之感。"感叹"同宇宙相比,人是怎样的渺小",而不像密勒日巴那样,把自身从世俗世界中抽脱出来,投身并融化在大自然中,个体消失了,因而绝无"忧郁之感",相反,他的心境总是处于晶亮透明的愉悦状态。因此,可以说,基督教文化是"罪感"文化,在自身与自然的关系中,它否定自身,赞叹自然;而佛教,尤其像密勒日巴这样的佛教徒,是将自身与自然熔铸成合一的人格主体。

密勒日巴诗中还有一种境界,就是澄明净亮的境界:

心往一处禅定时,
分别、意念尽消除,
此乃寂止初入门,
缘此念知作深禅,
豁亮透明如灯照,
莹澈清澄如鲜花,
恰如仰视明净天,
了悟空性清又明。
明净透亮无分别,
实为寂止真体验。——页296—297

① 见[英]鲍桑葵著、张今译:《美学史》,商务印书馆,1985年版,第170—171页。

密勒日巴在这里反复使用明、亮、清、澄等词来表达他的修禅的体验，在另一处他说到修炼大手印的方法时还强调：

守一而坐达到松，
空静而坐达到清。
安乐而坐达到明，
不思而坐达到澄。——页535

“松”是说姿势，而“清”、“明”、“澄”与上面所说的一样都说是修禅后达到体验，这要求心无芥蒂、坦荡安然，然而才会禅机勃兴，通圆透明，这种体验已溶化在密勒日巴的人格中，是心境，也是诗境。所以密勒日巴的许多诗都闪烁这种禅而后生的通明透亮的光。所以密勒日巴的性格与汉人遁入山林的隐士并不一样，他没有满腹牢骚，没有忧国忧民，后者是因为不能“达则兼善天下”而不得不“穷则独善其身”，而密勒日巴是把所谓“达”看作“陷阱”，避之若虎狼。

密勒日巴《道歌》中常常出现的主题是对自然风光的描写，可以说这部分诗是全《道歌》中最富有文学光彩的。密勒日巴的这些风光诗具有浓厚的民族特色。我们先读一首他的风光诗佳作，然后再作讨论。这是一首对吉祥长寿天女所住的雪山的赞美诗：

山腰以上山顶高，
好似锥形神螺馔。
山径泉溪泛银光，
此处最先沐金晖。
宝冠水晶飘带上，

白云悠悠作装点。
山腰以下山麓旁,
云雾重重永不散。
细雨濛濛河流缓,
虹霓烘云现又现。
牲畜兴旺福禄多,
百兽出没常不断。
各色邦金争芳艳,
良药百草遍地生。——页695

对于诗歌描写景物,王国维在他词学名著《人间词话》中提出了“有我之境”和“无我之境”的分别:

有有我之境,有无我之境。“泪眼问花花不语,乱红飞过秋千去”、“可堪孤馆闭春寒,杜鹃声里斜阳暮”,有我之境也;“采菊东篱下,悠然见南山”、“寒波澹澹起,白鸟悠悠下”,无我之境也。有我之境,以我观物,故物皆着我之色彩;无我之境,以物观物,故不知何者为我,何者为物。

关于“有我之境”与“无我之境”孰优孰劣,王国维在同书中也说得很明白:“古人为词,写有我之境者为多,然未始不能写无我之境,此在豪杰之士能自树立耳”。这是中国人的美学崇尚。但西方人则相反,他们看重“有我之境”,英国诗人柯勒律治说:“诗人从自己的精神中把一个有人性、有智慧的生命转移给它们(即自然——笔者注)”。在他看来下面两行诗只是描述性的:

看啊!那边一行松树,在黄昏暮色中,

被海上疾风吹得披头散发，躬着腰。

而下面经过修改的诗行才使自然“具有一种尊严和热情”：

那边一行风雨摧残得像幻影般的松树，
在暮色中依稀可见，
看啊！它们如何逃避着强烈的海上疾风，
满头长长的发卷，在它们面前飘扬着。[①]

如果按照王国维的标准，原来那两句没有“移情”的是“无我之境”，改过的即“移情”的诗是“有我之境”。东、西方人美学崇尚的差异是由于他们对自然的态度不一样。简单地说，西方人突出主体与客体的对立，他们看待自然，是站在自然以外去观照的，所以他们要把主体的情感移注到客体上，然后通过人格化的客体宣泄主体的情感；中国人讲求“天人合一”，所谓“天地与我并生，万物与我为一”（庄子语），人没有居高临下地俯视万物，人本来就已溶化在物中，因此不必“移情”。

用王国维的“有我之境”的标准去衡量密勒日巴的风光诗，可以说大多是“无我之境”。因为密勒日巴要求忘却自我，投身自然的怀抱，在自然宽博无比的胸怀中，人完全被包容。因此，自然的美就是自然的美，尽管到了诗人的笔下难免沾染诗人的感情色彩，但并没有随着诗人的意志去放声大笑或痛哭流涕。密勒日巴笔下的自然始终有一种亘古不变的静穆之美，始终有一种脱出人为功利的一种飘然之美。因此，山水、云雾、牲畜、草

① 《文学生涯》，见《十九世纪英国诗人论集》。转引自箫驰：《中国诗歌美学》，北京大学出版社，1986年版，第229—230页。

木总是安适、明朗、欢乐,对人的悲欢离合无动于衷。与其说这种大自然的安适、明朗、欢乐是密勒日巴的诗笔所赋予的,不如说密勒日巴的这种心境是大自然所赋予的。密勒日巴正是在投身大自然,与大自然溶为一体时才感悟瞬间即永恒的真谛,大自然的那种生生不息、千古长青的景象抹去了人生苦难给密勒日巴心头留下的阴影,铸造了他的安适、明朗、乐观的性格特征。

三、萨迦班智达和他的格言诗

萨迦班智达(sa-skya pandita,1182—1251年,简称萨班)在政治上极为敏感,站在同时代人的前端,13世纪中叶,他曾游说群龙无首的卫藏各地头目,达成了一项协议,归顺当时虎踞大漠南北、铁骑四出的蒙古王帐,跟着时代的步伐参与了蒙元王朝建国的雄图大略。也为西藏与内地的关系开辟了一个新纪元。他在文学上建树也不亚于政治,那就是他创立了“格言诗”(legs-bshad)这一新的诗歌体裁,为藏语文学找到了一种新的表现形式,从此文人骚士竞相撰写格言,蔚为风尚,经久不衰。

说萨班开一代诗风,是就他开创的四句七言的这种固定格式的格言诗而言的。事实上,藏族自古以来就喜欢精练、隽永的格言。我们在敦煌藏文手卷中可以读到许多这样的格言诗。吐蕃时代虽然出现四句七言式的格言诗,但并没有形成为固定的文学式样。这种格式由于《萨迦格言》的广泛传播才固定下来。

这种文学式样的出现无疑是受到了印度文学的影响。印度大乘中观宗佛学大师龙树便是著名的格言诗作家,他的《百智论》、《智慧树》是他格言诗的代表作。这两部格言诗集和另外5部格言集都在8—9世纪以后陆续译成藏文,后来收入大藏经丹珠尔。我们在敦煌藏文手卷中读到的格言诗,特别是四句七言

式的格言诗大多与佛教内容有关。因此这种“影响”作用是明显的。藏族文化之所以能有如此博大丰富的内容,就在于它能以疏阔豁达的胸怀去吸收外来文化的丰富营养。

萨班是“学富五明”的班智达(pandita),对印度文化能在融会贯通的基础上得心应手地加以吸收,并结合本民族文化素质加以创造性地运用,这样,他的《萨迦格言》才为广大藏族民众所喜闻乐见。

从内容上来说,《萨迦格言》是跟密勒日巴的《道歌》和宗喀巴的赞美诗(详后)完全不同的另一类型的诗歌,它没有密勒“鱼相忘于江湖”(庄子语)的那种飘然于天地、无为于自然的“仙气”,也没有宗喀巴那样在香火云烟中面观神佛的负重心态。萨班是积极入世、有着明确责任感的哲人。一个社会发展到一定阶段,总是要造就一些哲人为该社会的伦理纲常、道德规范作出总结。在敦煌藏文手卷中我们已经读到了像《礼仪问答》这样的作品,但它还具有朴素、粗糙的特质,没有哲理化,没有上升为“经典性”的作品。到了萨班的时代,社会踏着数百年动荡、纷争的血迹走来,痛感伦理纲常、道德规范这种“法律以外的法律”的重要,正因为这样,萨班的格言集才能迅速风靡卫藏。

萨班之区别于密勒、宗喀巴,就像孔子区别于庄、墨(仅就性格特征而言)。萨班有一种“观乎人文,以化成天下”(《易经》语,这正是“文化”一词的本义)的责任感,所以他的格言有许多是讲治国之道和伦理纲常的,他说:

凡是高尚的知识,
圣哲常常特意宣扬;
马拉雅山的檀香味,

被风把它传送十方。[①]

他便是以这样的"圣哲"自居来教化西藏僧俗官民的。

萨班特别讲究统治术,他说:

做长官的人们,
对下属怎样爱护;
那下面的人们,
会同样为他服务。

就是说,上慈才能下孝,上爱才能下忠。另外:

法王遇到强敌时,
对臣民倍加爱护;
对于生病的孩子,
母亲会加意怜惜。

国王要依法治理国政,
否则他就会走向衰败;
太阳若不能驱散黑暗,
定然是被罗睺星吞食。

这是贤明国君的标准。

① 本节所引格言,均见王尧译:《萨迦格言》(藏汉对照本),青海民族出版社,1981年版。

国王过分玄耀权势，
会导致最后的毁灭；
将鸡蛋扔向天空，
只能是摔得粉碎。

这是“君人南面之术”。

国王切莫欺凌百姓，
只能合理征收税赋；
婆罗树里蕴藏香脂，
流得太多就要枯死。

这样的训诫，不失为“开明的统治者”。因为官逼民反、铤而走险的历史事例对这些新型的统治者来说还是记忆犹新的，“水能载舟，亦能覆舟”，因此轻徭薄赋，调整阶级关系，对于安宁社会是有用的。

以“文以教化”为己任的萨班对制定伦理纲常是不遗余力的。所以他的格言诗中最多的是涉及伦理道德的诗。

他要贵族豪门多检点：

高贵门阀靠行为护持，
行为堕落门阀就不复存在；
人们都喜爱旃檀的芳香，
烧成了炭有谁去争它呢！

这是一个与孔子所处时代颇相类似的“礼崩乐坏”的时代，贵为士大夫，朝夕之间可以“降在皂隶”。

他要寒门庶民勤于应差、勇于为统治者卖命:

懦夫在商协时逞英雄,
一旦派差就盘算利害,
要他出征又躺倒装病,
上战场老远就喊爹叫娘。
列队上阵他在排尾,
凯旋而归锄在排头,
见到吃喝拼命挤,
遇到困难设法溜。

他要求一般民众服从地方首领:

尽管地方首领生气,
对他还得和悦亲近,
正如在地上滑倒,
还得把大地依靠。

从这里看出,萨班作为新型统治者的代表人物,维护地方首领的权威和新的统治秩序的要求是多么迫切。

在人与人关系的问题上,他并没有空喊佛教的利他主义(gzhan-phan)口号,而是提出比较实际的"护己护人"、"利己利人"的口号:

君子温顺护己又护人,
小人蛮横害己又害人;
果树结果利己又利人,

朽木干枯毁人又自焚。

他向往和睦互助的人伦关系,应该说这是能为广大民族所接受的。而这种理想,比起佛教的“利他”和孔子的“仁者爱人”来,都要实在具体得多。

还有许多格言赞赏谦虚、勤勉、诚实、勇于布施的品格,贬斥骄傲、贪图安乐、虚伪和吝啬的恶习。

整部格言集中,这种道德训诫的格言为数最多。这样的格言集千百年来广为传诵,说明伦理道德这一范畴在藏族的文化心理中占有重要地位。我们知道,藏族古代社会,以血缘为纽带的宗族关系保存得较多,这是整个东方社会的一大特征。宗族社会的特点,重视群体的意志,抹杀个人的意志,个人的意志往往消融在群体意志中。群体意志的成立往往要通过借助伦理道德的力量束缚个人意志而实现。西方社会不同,古希腊、古罗马在进入文明社会时,血缘纽带断裂得较为彻底,因此作为宗族社会所需的群体意志的保障——伦理道德观念,不像东方人那样被提到至高无上的地步。所以东方人的精神生活是以“求善”为最高归旨的“伦理型”,不同于西方以“求真”为最高旨的“真理型”。因此西方人可以喊出“吾爱吾师,吾更爱真理”的口号,并且有许多像哥白尼那样为真理而献身的事例,而东方人却不乏“以身饲虎”(佛教型)、“杀身成仁”(儒教型)等为道德而献身的事例。东方人的这种“伦理型”的精神世界,又可分儒教型(源于中国汉地)和佛教型(源于印度)两类。两者的差异在于:儒教型伦理观直接源于调整群体内人伦关系的需要,即“修身”是为了“齐家、治国、平天下”,“求善”带有直观明朗的社会功利性。佛教型伦理观是通过宗教玄想而折射出的,即布施等善行是为了乘渡到极乐的彼岸,“求善”的社会功利性模糊了。《萨迦格言》

所反映出的伦理观基本上是佛教型的，主要反映在《格言》强调布施上。

《萨迦格言》还有大量的格言是尊重知识和哲人的：

国王仅仅在本国逞能，
哲人却到处受人尊敬；
花朵仅仅是一天的装饰，
“顶髻宝”却永远受到供奉。
缺乏智慧，光有财富，
多半对自己没有好处；
好牛身上的乳汁，
牛犊只有偶尔喝到。

哲人高于国王，智慧胜于财富：

学者在学者中受到尊重，
愚人哪懂得学者的重要！
旃檀虽然比黄金贵重，
愚夫却拿它去烧炭。

若把学者辱骂，
自己就会遭殃，
如果火把倒拿，
就会把手烧伤。

对学者推崇备致。我们可以把萨班的这种思想同密勒日巴作一比较。密勒主张“弃智绝圣，返朴归真；不立文字，实修成

佛”,而萨班主张“注重知识,尊敬哲人”。我们再读一下下面两首格言:

“坐禅不需听闻”,
浅见愚人这样说;
不听教授只坐禅,
乃是畜生修法门。
不听教授靠坐禅,
成功了也不会长久;
金银虽然能炼熔,
一旦离火就变硬。

这些言论与我们在《密勒日巴的道歌》一节中所讨论的密勒思想可谓南辕北辙、水火不容。这正说明密勒和萨班的差异:一个出世、一个入世;一个无为、一个有为;一个注重实修、一个注重思辨;一个注重直觉感悟、一个注重理性论证认识。正像庄子和孔子铸造了汉民族的双重性格一样,密勒和萨班也铸造了藏民族的双重性格:即拙朴、求实而又机巧、智慧。这在佛教遗产上也得到反映:既有完整繁密、代有传人的密宗教法,又有汗牛充栋、论述繁密的理论典籍。

四、宗喀巴的赞美诗

宗喀巴(tsong-kha-pa,1357—1419年)在西藏佛教史上的地位恐怕是无人能与之相比的。西藏佛教自莲花生(padma-vbyung-gnas)“降妖伏魔”之后始能扎根吐蕃。但莲花生所传佛教,即所谓“宁玛派”(nying-ma-pa,旧教)传统与所谓正统佛教

的距离不会比新苯教(bon-gsar-ma,11 世纪后再兴的苯教)与后者的距离更近。莲花生来自盛行巫术的乌仗那(今斯瓦特河谷),带进吐蕃的是熔巫术、印度湿婆教及佛教密乘为一炉的宗教混合物。这混合物受热巴巾时代(815—836/842 年在位)佞佛高压政策而造成的社会逆反心理的扭曲,在吐蕃王朝崩溃后便演化为所谓"邪道密宗"(sngags-log),受到益希沃(ye-shes-vod)等阿里王朝头面人物的抵制和批判。最后由阿底峡(Atisa,1042—1054 年在藏)入藏进行整顿,佛教纳入正轨。萨迦政权建立后,由于受元朝袒护,萨迦僧人掌握特权,又无人监督,口衔天宪,手执权杖,有恃无恐,为所欲为,自然走向腐化、堕落,西藏佛教再次偏离"正轨"。当时西藏封建社会正走向鼎盛的发展时期,地方经济的发展,交通条件的改善,使全藏各地的经济交流达到了前所未有的高度。这种经济要求有一个全新的而且是混元一体的文化形态。这便给宗喀巴的宗教活动提供了舞台。我们在《青史》(teb-sngon)中可以隐约地看出,阿底峡时代已有消融门户之见,统一混元各教的呼声①,但在那时只能是个美好的愿望而已。宗喀巴时代,实现这种愿望的社会条件已经具备。宗喀巴,一个来自东北藏区的边鄙乡夫,以其朴实坦诚的品格,雄辩谨密的言辞及博大精深的才学,赢得全藏区僧众的尊敬和信服。他再次转动统一各派的法轮,吹响整顿佛教的长号。宗喀巴在西藏佛教史上是一块赫然入目的里程碑。

宗喀巴的前半生是在遍学各派经论中度过的,后半生在广说经论、建立新教中度过。他一生始终是匆忙奔波。

---

① 《青史》载,阿底峡曾问大译师仁青桑布:"诸部密法于一座之上,一补特伽罗如何修炼?"译师答曰:"按照各部所说分别修炼。"阿底峡说:"各部应结合在一起练。"见第 305—306 页,此处为意译。

宗喀巴著述甚丰，我们在他的全集（bkav-vbum）的 kha 函（杂录）（thor-bu）一卷中读到宗喀巴的诗歌。宗喀巴的诗绝大部分是对佛教本尊的颂辞，比起密勒的诗来，每行的字数要长得多，诗的格调也显得凝重、深沉得多，显示出一个虔诚信徒沉重的心理负担。我们先来读读他对无量寿佛的颂辞：

佛体有如无垢水晶中，
珊瑚不断放射明净光。
乐意衣着装饰多威严，
金刚跏趺魔鬼不能撼。
左右双手掌握大宝瓶，
内有善生不死甘露精，
致礼摧毁阎王之大神。[①] ——页 18 下—19 上

宗喀巴通过对无量寿佛的赞礼，表现了人类对生的渴望、对死的恐惧的一般心理。生与死，是一切宗教在其产生的初期便面临到的一对范畴。随着动物向人的进化，人的意识的产生，人类最原始的预告术的结论之一就是意识死亡的来临。[②] 这种对日益逼近的死亡的恐惧，导致早期人类对生与死的问题进行严肃的考虑，从而得出结论：以死亡为界将生存的国度一分为二——现实的和虚幻的、今世的和来世的。宗教自从产生之日起，生与死的问题便与之形影不离。为了征服对死亡的恐惧，宗教徒（如佛教徒）便把死说成是苦难世界的结束，极乐世界的开始，

① 本节宗喀巴诗译自木刻版《宗喀巴全集》（kha 卷）（tsong-kha-pa-chen-povi-bkav-vbum-kha-pa）。

② 参看朱狄：《艺术的起源》，第 133 页。

用尽一切词藻描绘涅槃世界的美妙。然而人的求生本能是顽强的,于是佛教徒信奉"诸行无常",但却追求金刚般的永恒不变,向往涅槃世界却又渴望获得"不死甘露"。这是人欲与佛理、现实和来世永远无法调和的矛盾。宗喀巴的这首诗正是这种矛盾的反映。这种心态在下面这首长诗中得到进一步的展现:

吉祥!
恰如旭日东升金光闪,
好似乐意鲜红光网罩。
千瓣莲叶花蕊宝座上,
安座吉祥怙主长寿佛,
红莲宝石妙高大山王,
手中神弓恰似汝玉体。
千方服饰珍宝装扮多。
万般美色熠熠吾致礼!
如同青嫩柽柳枝条般,
柔润纤手持握一僧钵,
钵中不死甘露满满装,
请赐不死成就吾致礼!
黝黝发髻有如黑宝石[①],
头顶美丽长辫两边垂,
种种光滑绵缎作长裙,
相好[②] 威严艳美吾致礼!
虔诚信奉合掌于胸前,

① bung-ba,又译密陀僧,为黑透亮的宝石。
② 佛教徒理想的人体美,有三十二种相、八十种好。

动听美妙乐意之声调，
将汝功德美美作赞颂，
请赐一切佳妙吾致礼。
智慧利剑割断愚昧网，
慈悲一切有情意绵绵，
引导众生任重不疲倦，
汝乃永恒怙主吾致礼！
牢记性相[①] 扫除横死祸，
常常念忆脱离世间灾，
皈依便得永恒之安乐，
随时随地向汝叩长头！
对汝无过怙主敬又信，
不求片刻免灾求救怙，
吾欲投生极乐世界中，
变作莲花使汝常开心！——页 17 上—下

宗喀巴用初升的太阳、青嫩的柳枝、柔润的纤手等充满青春活力的形象，安座、妙高山等稳固坚实的形象比喻长寿佛，寄托着对青春长在、生命不息的渴求。宗喀巴不像密勒日巴那样，对一切超然于外，持毫无功利追求的洒脱态度。相反，他的赞礼，处处在祈求获得宗教上的“不死成就”、“不死甘露”。但是，时间无情地流逝，死亡无情地逼近，只能以来世幸福的幻景安抚颤栗的心灵。因此冗长的诗句、拖沓的音步，正合乎作者沉重幽暗的心境。

面对死的必然性这场深刻的悲剧，哲人们有着不同的观照

① 指佛的性相。

态度。庄子和密勒日巴是超出功利追求之外而作逍遥游,与无始无终、永恒常在的宇宙自然在心灵上融为一体,因而始终处于一种光明透亮的愉悦心境中;西方的尼采有用充满激情的艺术将人生苦难宣泄出来,从而获得至乐的"酒神精神"[①],而宗喀巴,是比较典型的宗教徒态度:在与追求神佛同体中获得至乐,在追求清净不染中获得心灵的安宁。我们看他下面这首每行原文字数长达15字的赞颂空行的诗[②]:

吉祥如意!
温顺驯服斑鹿花皮从左肩斜披系在腋络上[③],
黑石[④] 乌发衬托脸庞如同月光倾泻白烟飘拂。
窈窕淑女细腰娜娜微微左倾令人心魂荡漾,
莲盘上面右边姿态更是娇媚令人留连忘返,
右边玉手胜施妙印[⑤] 普降甘露饿鬼也能如愿,
左边玉手胸前持握白莲花茎象征一尘不染,
对汝一作见闻忆念便可脱出世间污泥浊水,

---

① 见尼采:《悲剧的诞生》。尼采说:"酒神悲剧最直接的效果在于,城邦、社会以及一般来说人与人之间的裂痕向一种极强烈的统一感让步了,这种统一感引导人复归大自然的怀抱。在这里,我已经指出,每部真正的悲剧都用一种形而上的慰藉来解脱我们,不管现象如何变化,事物基础之中的生命仍是坚不可摧和充满欢乐的。"(周国平译,《悲剧的诞生》,三联书店,1986年版,第28页)他又说:"一种形而上的慰藉使我们暂时逃脱世态变迁的纷扰。我们在短促的瞬间真的成为原始生灵本身,感觉到它的不可遏止的生存欲望和生存快乐。"(同上,第71页)

② kha-srpa-ni,观音菩萨的化身。

③ se-ral-kha,腋下或腰上的一种装饰品。

④ 即密陀僧,黑色透亮的宝石名。

⑤ mchog-spying-sbying,本尊赐以悉地的一种手印。

祈求空行从此与我心意不离永远结为一体。

——页 20 上—下

化身为空行的观音菩萨被写成千娇百媚的少女，正是在这种美的意象中作者获得灵魂超脱。试想与这样理想美的化身相结合，不是一种至乐吗？佛教徒常作这样的譬喻。这种美的意象恰恰是佛教徒理想追求的象征。使我们感兴趣的不是佛教徒的理想追求本身，而是对这种理想追求的象征物的种种描述，因为这种描述常常迸发令人神往的美的光焰。上面那个千娇百媚的形态在宗喀巴赞美诗中频频出现：

唵！吉祥如意！
持有白色云朵电光环，
好似虚空饰品如意女，
寻香幼女之中娇媚者，
恒久悲悯天女款步来。
莲花脸盘乌黑眼睛美，
深蓝发辫顶髻银光闪，
舞姿绰约妩媚妙音女，
再次祈祷赐以语在自。
角戏舞姿高雅鹿目女①，
百看不厌姣姣乐意女，
慈若生母请你将吾语，
等同妙音佛母语自在。
胜似秋季枝叶之荣盛，

① ri-dwags-mig，指美女。

更有梵音和雅之庄严,
如同广深大海难测量,
致礼妙音天女身语意!——页46下—47下

再读一下另一首赞颂妙音天女的长诗(共有74行)中的几段:

唵!吉祥如意!
向妙音天女致礼!
碧若绿玉溶液净湖畔,
寒光[①] 洒满雪山冈底斯,
光泽迷人高耸姿态美,
青色琵琶声声真悠扬。
发端白色花蔓装饰美,
顶上又有月亮寒光照,
青青长发分髻披两肩,
悦意梵音天女真迷人。
天空群星之主多自在,
莲花池中天鹅游戏乐,
如此广阔清澄意乐园,
请赐长住此地之勇气。
好似皑皑白雪山顶上,
秋季无云夜空月光洒,
明净透亮百看而不厌,
你的身体洁白似乳海。

① bsil-zer-byed-pa,指月亮。

观仰你时心身得清净，
凭藉经教明智二翅膀，
智慧大鸟空中作翱翔，
心思明净纯洁乐融融。
极威底斯雪山天堂路，
极美高高耸起入云端，
极妙琵琶声中斜眼看，
极白天女欲同汝一体。
……——页 17 上—下

宗喀巴把妙音天女比作冈底斯雪山，用白色象征她的纯洁。诗中用很多诗行对妙音天女作人体描绘。这种描绘与造形艺术中的佛像绘画、雕塑的原则是一致的，但诗歌语言艺术不像造形艺术那样一览无遗，因而诗中的人体形象具有更为耐久深长的韵味。

佛教对诸神佛形象塑造经历了一个发展变化过程。最初佛教禁止造佛，《阿含经》中就说："佛形不可量，佛容不可测。"因此早期的佛教雕塑艺术（约公元前 250—100 年）中见不到佛的形象，描佛说法的场面，也只画弟子围坐，中央没有佛身，而只画菩提树或莲座，以作象征。到了贵霜王朝迦腻色迦（Kaniska，约公元 78/144—120/170 年）王时代，犍陀罗（Gandhara，今巴基斯坦白沙瓦一带）艺术家受东侵的马其顿亚历山大所带来的希腊神像艺术的影响，开始制作佛像，形成犍陀罗艺术。塑造佛像的作法逐渐为佛教各部派所接受，一时形成争相塑造佛像的蔚为大观的风尚。

西方基督教也同样经历了这个阶段。公元 754 年由 338 名主教参加的君士坦丁堡宗教教会议上就决定："具有光荣的人性

的基督,虽然不是无形体的,却崇高到超越于感官性自然的一切局限和缺点之上,所以他是太崇高了,绝不能通过人类的艺术,比照任何别的人体,以一种尘世的材料绘图像。"[①] 到了文艺复兴才真正打破了中世纪宗教势力对人体艺术的禁锢。

佛教人体造像艺术达到了相当的高度。《佛三昧海经》、《大乘百福庄严经》、《造立形象福极经》及《造像度量经》都是对人体造像艺术经验的总结(当然也不乏对人体造像艺术束缚限制的内容)。佛教对理想的人体美有种种描绘,比如三十二种功德相好(yon-tan-mtshan-bzang-po)和八十种随形好(dpe-byed-bzang-po)。佛教在极力铺陈佛像的这个相好、那个形好的同时,要求佛教徒在心灵上与该佛结为一体,如《观无量寿经》曰:"是故汝等心想佛时,是心即三十二相、八十种随形好,是心作佛,是心是佛。"这一条教义我们在上引宗喀巴诗中已多次谈到。问题是,在观仰这样美的人体时,能否超越这种人体本身,把自己的心灵溶化在超形的神体中。对此东、西方神学家都忧心忡忡,所以他们反复强调这种"超越",如新柏拉图派的创立人、中世纪宗教艺术的奠基者普洛丁(Plotinus,205—270 年)曾强调:"就连对人体的爱,所爱的也不是那物质的东西,而是它所体见的美。……我们往往遇见一个美的面孔,并不觉得它悦目,因为在这种面孔上现不出鲜花光彩似的诱惑力。"[②] 这往往是自欺欺人之谈。我们在上引宗喀巴宗教赞美诗中也可以读到许多含有这层意思的诗句。

像我们这些未脱凡胎的俗人常常做不出这种"超越",我们

① 鲍桑葵著、张今译:《美学史》,商务印书馆,1985 年版,第 182 页。

② 《九卷书》第 6 部分,卷 7,第 22 节。译文见《西方美学家论美和美感》,商务印书馆,1980 年版,第 53 页。

可以在这人体艺术(包括语言的诗和造形的绘画、雕塑)直接欣赏人体艺术美本身。我们再来读一首宗喀巴的短诗:

禅定之笔绘出佳妙身,
腰肢秀美好似青柳枝,
脸庞丰润好似月亮圆,
双目碧若青莲红唇艳,
手持鲜花花蔓一少女,
显示多情姿态求欢乐!
为使坛城大师生欢喜,
奉献天女安乐供品多。——页22下

如果抛开诗中的宗教含义,我们不妨把它当作一首描写人体美的诗来读。作品给读者展现的一尊维纳斯雕像或一幅“蒙娜丽莎”。汉文古典诗歌中也不乏这类作品,如《诗经·卫风》中就这样描写女性美:

手如柔荑,肤如凝脂,领如蝤蛴,齿如瓠犀,螓首蛾眉;巧笑倩兮,美目盼兮。

诗中也用尽当时被认为是美的物品去形容一少女人体的各个部分。这种对人体作静态描写,在西方文艺复兴以来的传统美学中是很忌讳的,但在藏族诗歌中屡见不鲜,这说明东、西方在诗、画关系的美学趣尚很不一致。

西方最初也有诗画同质的见解,公元前5世纪,古希腊抒情诗人西蒙尼德斯就提出过:“绘画是无声的诗,诗是有声的画。”但文艺复兴时代达·文西首先提出诗画异质论点后,诗画异质的

美学观念基本占据了统治地位。德国启蒙运动思想家莱辛在其讨论诗、画关系问题的专著《拉奥孔》(又名《关于诗与画的界限》)中更为系统、详细地论述了诗与画的界限,他认为诗、画所用的模仿媒介或符号不同,画用空间中并列的形色,诗用时间中前后承续的声音,“既然符号无可争辩地应该和符号所代表的事物互相协调;那么,在空间中并列的符号就宜于表现那些全体的或部分本来也是在空间中并列的事物(即静态的事物——笔者注),而在时间中先后承续的符号也就只宜于表现那些全体或部分本来也是时间中先后承续的事物(即动态的事物——笔者注)。”① 因此诗不宜于描写静态的美,照此理论,蒙娜丽莎的美只宜用画来再现,不宜用诗来叙述;诗要描写美,只能通过美的效果去暗示美,莱辛举例说,《伊利亚德》描写希腊绝代佳人海伦的倾城之貌,是通过写海伦走上特洛伊城墙,城里的老人们都为海伦之美所动来暗示海伦之美,中国古典诗文中所谓“沉鱼落雁、羞花闭月”,也是通过美的效果去暗示美;或者通过化静为动,化美为媚的手法去描写美。此论在西方长期被奉为圭臬。

中国古典美学史上虽然也有人提出过诗、画的差异,如西晋的陆机曾论及:“宣物莫大于言,存形莫善于画。”② 但苏轼评王维《蓝田烟雨图》所论:“味摩诘之诗,诗中有画;观摩诘之画,画中有诗。”即诗画相通论,一直是中国诗画艺术的主线。

我们回过头来讨论宗喀巴在诗中对静态人体作描述的问题。我们读宗喀巴这一类诗,同样能获得强烈的美的感受。那么我们要问,是不是真的像西方美学家所说的那样,诗歌描写静态不如绘画呢? 从实践来看,答案应该是否定的。诗歌描写静

① 《拉奥孔》,人民文学出版社,1997 年版,第 82 页。
② 《中国美学史资料选编》,中华书局,1980 年版,第 158 页。

物，确有直观上的限制，但却有想像上的无限广阔的天地。对于这一点，黑格尔已天才地认识到了，他说："如果拿诗和绘画来对比，在感情现实和外在定性方面的这种欠缺，在诗里却变成了一种无可估计的富饶，因为诗不像绘画那样局限于某一定的空间以及某一定的时刻，这就使诗有可能按照所写对象的内在深度以及时间上发展的广度把它表现出，'能够'统摄许多本质定性于一个统一体。"① 拿上引宗喀巴的诗来说，如是一幅画，我们至多只能看到娜腰、圆脸、青目、红唇，但在诗里用了比喻，我们就会得到青柳、月亮、青莲等美的事物所累积起来的美感，这种美不仅仅局限于一少女的形体美，而是通过想像而可以获得的无限的美。

五、仓央嘉措的诗歌

关于仓央嘉措（tshang-dbyangs-rgya-mtsho，1683—1706年），人们已传说了许多。② 所以我们不打算在这里给他留许多篇幅来讨论他的生平和命运。

有人说他放浪形骸，风流倜傥，又有人说他不过是游戏三昧，"出污泥而不染"。其实两者都有道理，这正是仓央嘉措一生所摆脱不了的人生矛盾的两个方面：理想人格与现实约束的对立；灵与肉对立，即宗教生活与世俗生活的对立，理智与情感的对立。多少年来多少宗教徒的心灵在这种对立双方的搏杀中被撕得支离破碎。我们读仓央嘉措的诗歌，时时可以感觉到诗人

---

① 《美学》，第三卷下册，商务印书馆，1981年版，第6页。

② 《仓央嘉措及其情歌研究》（资料汇编），1982年，拉萨版。页码均为该书所标。

心灵中那两种意志在搏杀,请看:

前往得道的上师座前,
求他将我指点;
只是这心猿意马难收,
回到了恋人的身边。[①] ——页16

又如:

默思上师的尊面,
怎么也没能出现;
没想那情人的脸蛋儿,
却栩栩地在心上浮现。——页16

性感与戒律的对立是无法调和的,因此,

若依了情妹的心意,
今生就断了法缘;
若去那深山修行,
又违了姑娘的心愿。——页18

仓央嘉措并不想完全抛开佛法,他说:

眷恋的意中人儿,
若要去学法修行;
小伙子我也要走,

---

① 本文所引仓央嘉措诗歌均取于道泉译文,见《第六辈达赖喇嘛仓央嘉措情歌》,北平,中央研究院历史语言研究所单刊,1931年。

走向那深山的禅洞。——页 15—16

若能把这份苦心，
全用到佛法方面，
只有今生此世，
要想成佛不难。——页 16—17

作为在处处弥漫香火烟云的氛围中成长起来的宗教领袖，是很难彻底摆脱宗教观念的束缚的，他也想修禅，也想成佛，并不像有些人所说的那样，公开地举起爱情自由的旗帜，高喊砸碎宗教戒律枷锁的口号。相反，他还谴责破坏戒律的行为：

黄边黑心的乌云，
是产生霜雹的根本；
非僧非俗的出家人，
是圣教佛法的祸根。——页 39

并且也有佛教徒们所追求的理想：

具誓金刚护法，
高居十地法界；
若有神通法力，
请将佛教的敌人消灭。——页 25

但是，仓央嘉措毕竟不是宗喀巴，血脉里流的是充满青春活力的热血。你看他：

一箭射中鹄的，
箭头钻进地里；

遇到了我的恋人,
魂儿已跟她飞去。——页 29

他呼唤:

风啊! 从哪里吹来?
风啊! 从家乡吹来!
我幼年相爱的情侣啊!
风儿把她带来! ——页 39

他请求:

由它江水奔腾激荡,
任它鱼儿跳跃徜徉,
请将龙女措曼吉姆,
留给我做终身伴侣。——页 48

仓央嘉措还有许多诗写得情意缠绵,且不乏晚唐"花间派"词人的"恻艳之词",如:

白昼看美貌无比,
夜晚闻肌香诱人,
我的终身伴侣,
比"鲁顶"花更为艳丽。——页 47

而且还有颇具"闺情"色彩的诗,如:

我对你心如新云密集,
赤诚缠绵眷恋相爱;
你对我心如无情的狂风,

一再将云朵吹开。——页 40

所以,从内容上说,仓央嘉措的诗有许多可以与温庭筠或李煜的词作比较。但仓央嘉措的诗不像温氏及其他花间派词人的词那样文辞绚烂、雕琢过甚;又不像李氏及其他南唐诗人的词那样寄托着政治上的忧伤和哀思,“托儿女之辞,写君臣之事”。仓央嘉措的诗有着民间情歌的活泼、流畅;又有着作者因宗教理想和世俗情感相矛盾而带来的痛苦色彩。

仓央嘉措是多情的,他指责情人的无情:

姑娘不是娘养的,
莫非是桃树生的?
这朝三暮四的变化,
怎比桃花凋谢还快呢?——页 21—22

赞美爱情的专一忠贞:

爱情渗入了心底,
“能否结成伴侣?”
答是:“除非死别,
活着绝不分离。”——页 18

但在当时的条件下,这一切都触犯戒律,而他处在拉藏汗和第巴·桑结嘉措微妙关系的漩涡中央,所以这么做要担很大的风险。因此有许多反映出他那种如履薄冰、胆战心惊的情绪:

我和情人幽会,
在南谷的密林深处,
没有一人知情,

除了巧嘴的鹦鹉。
巧嘴的鹦鹉啊,
可别在外面泄露。——页 26

胡须满腮的老狗,
心眼比人还机灵,
别说"黄昏出走,
回来时已经黎明"。——页 27

仓央嘉措也并不是杞人忧天,当时正在酝酿着一场政治厮杀,而且已经露出了一些端倪:

到处在散布传播,
腻烦的流言蜚语;
我心中的情人啊,
眼睁睁地望着她远去。……——页 42

在那山的右方,
拔来无数"瞿麦"①。
为的是洗涤干净,
对我和情人的恶意毁谤。——页 44

可以说,这种灵与肉的矛盾是仓央嘉措性格悲剧的主旋律。这种矛盾的最后结局必然是毁灭,而拉藏汗和第巴之间的政治斗争又使这种毁灭过早地来临。仓央嘉措是值得同情的,他是时代的牺牲品。

---

① 瞿麦:石科竹,土名七寸子,可作洗涤剂。

六、简短的结论

我们通过吐蕃古歌及中世纪中四大诗人:密勒日巴、萨迦班智达、宗喀巴、仓央嘉措的诗作的考察,粗略地勾画出藏族文化在诗歌领域内所留下的轨迹。

吐蕃古歌古朴、凝重,重气势而不事雕琢。密勒日巴的诗作标明藏族诗歌艺术已经成熟,诗不只是"不平则鸣"的群体意识的直接宣泄,诗中有了哲学,密勒日巴是藏族的第一个哲学诗人,诗中具有高妙的美学意境。萨迦班智达将道德训诫引入诗歌,创立新格言体裁,把诗笔触向新的广阔的社会生活领域。宗喀巴在向神佛作默想静观时展示更深层次的人生思索,将人的求美意识倾注在神佛的形体上。仓央嘉措用流畅明朗的民歌体裁的诗句唱出他不能自拔的灵与肉的矛盾,暗示出他必然的人生悲剧。

作者附记:

本篇在课堂讲授,由褚俊杰君整理成文,此处应记下褚君之辛劳,并致谢意。

枭(sho)、博(sbag)考源

——西藏民间娱乐文化探讨之一

自1980年以来的15年中,我一直有兴趣于探讨西藏的民间文化,曾陆续向国际藏学研究会的同道介绍过西藏的民间戏剧(a-lce-lha-mo)(1982年,纽约)、民间占卜(mo, khram)(1985年,慕尼黑)、马球探源(polo)(1989年,东京),玛哈噶拉崇拜(mahākāla)(1992年,奥斯陆)。这一次,我将介绍民间娱乐,或者说是博戏娱乐。在西藏,一般娱乐有放风筝(phyi-phi-blod)、克郎球(ke-rem)、藏棋(dmig-dmag)、麻将(ma-cang)等等,但流行最广的还要数枭(sho)和博(sbag)。

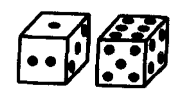
一、枭(sho)

枭(sho)还有一种称呼,叫做cho-lo。[①]这两个词等义,可以

---

① 在《藏汉大辞典》第823页cho-lo条下,直接注为sho,又解释成:"rgyan-bzhag-nas rgyal-pham-rtse-bavi rtsed-mo zhig 骰子,下注可赌输赢之赌具"。而第2866页sho条下又以cho-lo为其异名,而注为:"brtag-spyad-kyi sho-dang rtsek-spyad-kyi sho 占卜或赌博用的骰子。"

互训。枭有六面、正方形,骨制而成。汉语叫骰子,每面镶有点子,从1—6,如下图,1和4用红色[①],2、3、5、6用黑色或蓝色。



用两只枭(sho),可排列组合21种不同的点子:

⚀⚀⚀⚀⚀⚀⚁⚁⚁⚁⚁⚂⚂⚂⚂⚃⚃⚃⚄⚄⚅
⚀⚁⚂⚃⚄⚅⚁⚂⚃⚄⚅⚂⚃⚄⚅⚃⚄⚅⚄⚅⚅

在玩枭(sho)的时候,不便于叫2点,3点,4点……直到12点,因而分别取了代号,用一个藏语发音来代替:从2—12,代号分别是par-ra、sug等,参见下表:

枭(sho)的数目及代音符号表[②]

数目	可能出现的机会	代音符号(各方言)		
		拉萨	巴塘	江孜
二	⚀⚀	par-ra	spar-ra	—
三	⚀⚁	sug	sub	sug/tsong
四	⚁⚁或⚂⚀	tshigs	zing	zig/tsig
五	⚀⚃或⚁⚂	kha	—	—
六	⚀⚄或⚁⚃或⚂⚂	drug/lug	—	—
七	⚀⚅或⚁⚄或⚂⚃	rig	tig/rig	—

① 编者按:因印刷关系,无法显示。

② 笔者手头有拉萨、江孜、达布、昌都、牧区和巴塘等地几份sho-bshad资料,今仅选取拉萨、巴塘和江孜三地为代表,江孜与拉萨两地特别相近,巴塘差别稍大。提供宝贵资料的友人:格桑(拉萨);穷达(江孜);格桑居冕(巴塘)。谨向他们表示感谢。

续表

数目	可能出现的机会	代音符号(各方言)		
		拉萨	巴塘	江孜
八	⚁⚅或⚂⚄或⚃⚃	sha	skya	—
九	⚂⚅或⚃⚄	dgu	—	—
十	⚃⚅或⚄⚄	chu	—	—
十一	⚅⚄	rdog	thog	
十二	⚅⚅	vjang		

玩枭(sho)时,有 2 人局 nyis-cho、3 人局 sam-cho 和 4 人局 bzhi-cho 之分。而 4 人局则是 2 人 2 人配,实际上仍与 2 人局同。入局时,掷枭 sho,决定名次,计数进取,顺着 2—12 的次序往前移动“子儿”,谓之 la-rgyab(翻山越岭)。每方有几个“子儿”入局,每掷枭一次可安放“子儿”1 个或 2 个,掷着自己需要的好点子则可以连掷。如果一方的 9 个“子儿”都达到终点,叫做 la-phud(越过大山了),即获胜,得采。作为赢家,可获得全部赌注。赌注大小、多少及种类都是入局前双方商定的,不可返悔。[①]

为了需要好点子,所以在掷枭 sho 时,便按自己的“子儿”所处的地位而呼唤枭中出好“点子”,这就是“枭词”sho-bshad,与汉族的“呼卢喝雉”(汉族中有很多这一类的故事)相当。

sho-bshad (枭词)就是用上面提到的代音符号起头的。如渴望得到 2 点,就呼唤“par-ra”,如希求 3 点就呼喊“sug”,其他类推。而每一个代音符号后面都跟着 2 句或 4 句或更多的“歌词”。而歌词中常见许多有趣味的东西:讽刺的、幽默的、调笑的,也有带有历史的、地方的故事情节。当玩枭 sho 者手抓骰子

① 这一方面技术和规则是格桑居冕教授教会我如何玩的。

摇动,闭上双眼,口中喃喃念叨时,观者都很紧张,屏息期待,而那沉重而带有感情的歌词就一句一句印入人们脑子和注意之中。蓦地一掷,随着骰子转动,呼声顿起,一片盈耳的欢笑叫骂在烟草味、茶炊味、汗水味中混合散发。

歌词中还有相当一部分是性的嘲弄、性的笑谑,有的非常淫亵。露骨的挑逗春情和粗俗不堪的脏话,都可以伴随着骰子一掷脱口而出,或者引起哄堂大笑,或者引起啧啧称赞。当然,"食色,性也",从淫词屑语、粉词春话中也可看出藏人豪爽、乐天与浑厚的一面。可是,为此,妇女们就不能参与玩枭(sho),枭与博成为男子的专利了。[①]

在藏族传记文学作品《米拉日巴传》中便有一段叙述米拉日巴的祖父米拉多杰森格(mi-la-rdo-rje-seng-ge)[②] 由于性耽赌博(sho)而倾家荡产,被迫离乡的故事[③]:

> 却说,米拉多杰森格生性极为喜欢掷骰子赌博,而且精于赌技,每掷辄胜。有一年,有个精通赌骰子技巧的江湖上

① 请原谅我不能重复那些枭词,以免引起非议。

② 根据《米拉日巴传》的记载可列下表,以便明了米拉日巴的身世:

族(rus):khung-po。

种姓:即社会阶层为 jo-sras(实际是宁玛派教师、宗教职业者)。

祖居:gcung-pa-spyi,地在伍茹,北部一大牧场。

高祖::mi-la-jo-sras。

曾祖:mi-la-mdo-ston-seng-ge(即赌博倾家者)。

祖:mi-la-sher-rab-rgral-mtshan。

父:mi-la-sher-rab-rgral-mtshan。

母:myang-tsha-dkar-can。

传记主人公:mi-la-ras-pa,本名 thos-pa-dgav。

③ 据青海人民出版社藏文版第一品第 16—17 页译出。

的大骗子,来到迥巴吉村,此人不仅仅是掷骰子的能手,而且家族中健壮男丁众多,人强马壮,此人为了摸清米拉多杰森格的赌技底细,(在开赌时)故意下点小注子,闹着玩。很快就知晓了他的赌技的底蕴。次日,此人故作姿态,略施小技,赢了米拉多杰森格。当然,米拉多杰森格不肯服输,说:"明天再来翻本",骗子说"可以!"下一日,于是下了比以前更大的注子。一掷,米拉多杰森格获胜得彩,接着,又连掷3盘。那骗子故意装傻,连掷连输。最后,大骗子说:"我也要(明日)翻本!"米拉多杰森格自然应诺:"可以!"两人约定,以土地、房屋和财物(包括牲畜)作为赌注,不折不扣,并且立下保证文书,一决高下。(次日),骰子一掷,米拉多杰森格哪里是对手!全盘输得精光。于是房屋、土地、财物眼睁睁地被对方男丁健壮大汉一一点收。

米拉(多杰森格和多顿森格)父子二人,只好乖乖地离开家园,流浪他乡……

从这段文字的记述可以看出几件事:

一、至少在米拉日巴(1040—1123)的祖父时代,应该是10世纪末、11世纪初,在西藏已流行了掷骰子的赌博,并称之为枭(sho)。

二、掷骰子的赌博有时输赢很大,甚至可以倾家荡产。而精于此道者,可以用赌技来行骗发财。社会上不予谴责,而予默认。

三、赌博的背后还依靠着"人强马壮、男丁众多"的势力。也就是某种程度上以黑道力量来配合,与后来的赌局与黑帮相结合颇为相近。

关于枭,不仅有文字记载,还有考古实物为证。在新疆若羌(nob-chung)地区出土的吐蕃时期古堡文物中,便居然有一枚骰

子,形制与现代的骰子全同。[①]这证明公元9世纪以前,在吐蕃军旅(驻扎在西域一线)中也有玩枭(sho)的习俗。用枭sho来占卜,已是不争的事实。就是在敦煌吐蕃文献中也有记载,P.T.1046号残存42行,即是用四面骰子占卦的卜辞。[②]

二、博(sbag)

把21种不同的点子合在一张张骨制的牌上,就成为博(sbag)的基础——"牌"了。所以,藏语中把sho和sbag常常连在一起来说的。而博(sbag)的组成也就是利用这21种牌再分成两类,第一类11种,叫rgya,每种4张($11\times4=44$);第二类10种叫sog,每种2张($10\times2=20$),rgya、sog合在一起共64张,就是全副博具。枭(sho)和博(sbag)的关系是非常紧密的。

博(sbag)是4人对局,64张牌平均分到4人手中,64张牌先分作两类rgya和sog(即汉人和蒙古人,也有方言称为bod和rgya,即藏人和汉人)。用掷骰子办法决定每一局牌中的cing(将,相当于王牌)。如果两只骰子掷出□□来,那末□就是将,而且□和□配在一起是天然的"将",又称"皇帝",是无敌的大牌、胜牌。

① 《新疆考古工作三十年》第169—185页"1973年对米兰(myi-rang)古堡发掘,清理出大量吐蕃木简……博戏用的骰子和卜骨等等"。(北京,文物出版社,1983年)

② 请参阅拙作:《吐蕃时期的占卜研究——敦煌藏文写卷考释》,香港中文大学出版社,1987年版。

以上这 11 种称为 rgya(汉人)的每种 4 张,其地位高下的顺序如上图,而其中是同一个等级;是同一等级。

这 10 种称之为 sog(蒙古人)的每种 2 张,以自身的点子决定高下、大小。

除外,它们是天生的"将"牌,是无敌的。在 4 人对局时,出牌比大小。如保住 16 张牌是个基数。愈多愈好,通吃,大获全胜则是胜利者。也有另外的大牌:

sha-sdur(小斗)

rda-sdur(大斗)

两种牌也是具有威力的牌,如果它们组成这样的牌,可操胜券。

称之为"天九",称为"地八",是属于第一和第二两等大牌。

出牌时可以出单张、双张(叫做 mdzo,大概取二牛抬杠之意思,成双成对)、3 张、4 张,都看手中的牌势而定。

三、汉族的博戏娱乐

汉族中在民间从事"博塞"、"博枭"的博戏娱乐由来已久。

《管子·四时》即载"一政曰禁博塞。[注]博塞长奸邪,故禁之。"

《论语·阳货》也说"不有博弈者乎?[皇疏]博者,十二棋而掷采者也。"

《史记·魏公子无忌传》载:"公子与魏王博"。

齐宣王问匡倩曰:"儒者博乎?"曰:"不也!"

《颜氏家训》杂艺编:"古为大博则六箸,小博则二。"

唐代刘禹锡(772—842)则撰有《观博文》:“客有博戏自任者,速余观焉。初,主人执握槊之器置于庑下,……次有博齿,齿异于古之齿,其制用骨,觚棱四均,镂以朱墨,耦而合数……”看来,这博齿、博具正是骰子,与今天所见者同。

杜甫(721—770)的《今夕行》之诗也道出了民间博塞之盛。

> 今夕何夕岁云徂,更长烛明不可孤,
> 咸阳客舍一事无,相与博塞为欢娱,
> 凭凌大叫呼五白,袒跣不肯成枭卢,
> 英雄有时当如此,邂逅岂即非良图,
> 君莫笑,
> 刘毅从来布衣愿,家无儋石输百万。[①]

同为唐人的李翱(772—891)撰《五木经》,解释“博枭”的“行话”,“雉为二,枭为六,卢为四。”

宋人张端义(1179—?)的《贵耳集》(1246年成书)中也说:“市井呼卢;卢,四也。”

那时,在汉地骰子的博戏娱乐已很普遍,其中便有一段很感人的掷骰子的故事,据《五代史·梁家人传》载:

> 广王全昱,太祖即位封。太祖宴居宫中,与诸王饮博。全昱酒酣,取骰子,击盆而詈之,呼太祖曰:“‘朱三’,尔砀山一百姓,遭逢天子用汝为四镇节度使,于汝何负?而灭他唐家三百年社稷,吾将见汝赤其族矣,安用博为!”太祖不悦,罢会。

---

① 《全唐诗》7册,2254页。

更有因骰子而引出的荒唐事。《五代史·钱璆传》载，“越州董昌反，昌素愚，不能决事，临民讼，以骰子掷之，而胜者为直。”竟然视法律为儿戏。而《辽史·耶律俨传》的记载更令人瞠目，“……帝晚年倦勤，用人不能自择，令各掷骰子，以彩胜者官之。俨尝得胜彩，上曰：‘上相之征也。’迁知枢密院事。”没想到，掷骰子能掷出个宰相来！掷骰子之盛行，由此可见一斑。

关于骰子中用红(绯)的来历，见载于《西墅记谭》[①]：“明皇与杨妃彩戏，将北，唯重四可解，连叱之，果重，上悦，顾高力士令赐绯之，遂不易。”唐·段成式《酉阳杂俎》：“宋居士说，掷骰咒云：‘伊谛弥谛，弥揭罗谛’，念咒万遍，看随呼而成。”

骰子和 21 似乎很有“缘”。宋人陶谷(903—970)的《清异录》说：“博徒隐语，以骰子为惺惺二十一。”这是有道理的，因为六面点子，从 1—6，加起来：1+2+3+4+5+6=21，其总和正是此数。而且，两张骰子配成的牌，加在一起也正是 21 种。难怪，对于 21，这个由 3 跟 7 两个质数相乘的数目有神秘感。

四、博、枭二词藏汉语对比

1、博 sbag 在汉语中：
(古)帮铎 pak
(广韵)补各切 pak
枭 sho 在汉语中：
(古)见宵 kiau

① 五代后蜀·潘远著。书已佚。见于宋人曾慥的《类说·证闻谈》所载，又见明代的《说郛》。

(广韵)古尧切 kieu。[1]

2、博 sbag 在藏语中的 21 种名称都可与汉语对应：

rgya 类											
藏音	thin	di	ren	wa	dawn	phran-san	grog-rtse	hu-thog	sin lug	phag	khyi
汉音	天	地	人	我	大五	长三	桌子	虎头	四六	猪	狗

* 猪，巴塘方言又作“么六”，与汉语全同；狗，巴塘方言又作 rna-long，“大耳坠”，取其形似。[2]

son 类					
藏音	rjin	pav	tshivi	wuvn	ma
汉音	九	八	七	五	马

五、枭词举隅

2 点 par-ra

pa-ra dpal-vbar bkra-shis red“两点”吉祥骰子，

① 均引自郭锡良：《汉字古音手册》，北京大学出版社，1986 年，第 24、165 页。

② 引自格桑居冕教授提供的手写资料。

gyag-mkhan nam-rgyal vphrin las-red 由“南阶赤列”掷下的啊！

pa-sangs bu-khrid glu-gtong“巴桑布赤”(女孩的通名)请唱歌，

glu-med-na bro-vkhrab 不会唱歌跳个舞！

pa-sangs shing-la vdzegs-rgyu-byung-na 为了爬上如意宝树，

gos-chen lpags-tshags ral-yang-ral 缎袍皮袄啊，撕就撕吧！

pa-ravi bu-mo mig-dmar-ma“两点”红眼为姑娘，

bu-nga-la skal-ma-gcod-a 可别让我小伙子倒运啊！

3 点 sug/sub

sub-sub bla-mavi dbu-zhva-de 毛茸茸的帽子啊！

rje-mi-la ras-pavi dbu-zhva red 那是圣者“米拉日巴”的帽子。

rtsa-rab dge-bshes rtas dbyugs 格西从马上摔下来了，

rta-bab mi-dgos khe-bzang-red·不用下马讨个巧了。

sdig-can dom-gyi lpags-pa-de 罪过罪过熊皮子，

vgro-yar-vdren bla-mavi dbu-la yod-do 却戴到救世的喇嘛头上了。

tsog-tsog tsog-par bsdod-pa las 与其闷着头干坐着，

nor-med-na byang-stong-vgrim-pa-dgav 不如到北方羌塘走一圈。

sug-sug-sug 苏(三)！ 苏(三)！ 苏(三)！

4 点 zi/zin/zing

pho-zi-ril tshva-la song-ba-de 男人出去驮盐巴，

de-yang de-ring vkhor-byung 今天已经回来了；

mo-zi-ril tshong-la song-ba de 女人出门做生意，

de-yang de-ring vkhor-byung 今天已经回来了；

shar-ma smin-drug-rgya-ls-song 六女昴宿星到汉地去，
de-yang de-ring vkhor-byung 今天已经回来了；
grong-pavi a-pha phyogs-la song 邻家老汉出远门，
de-yang de-ring vkhor-byung 今天已经回来了；
zig-zig-zig 瞧(四)！瞧(四)！瞧(四)！
zing-pa mang-po zing-myong 各种威风都摆过，
dpav-rgya tsha vdra-li zing-ma myong 没有像“英雄贾察”[①]那样威风过。
seng-phrug rgya-nag shad-red 汉地狮子狗的叫声，
rgya-khyi mig-dmar kyi skad-red 是汉地红眼狗的叫声。
ser-sha spang-la skyes-pa 蘑菇长在草坝上，
spangs-kyi tshil-lu ma-red 那不是草坪的肥肉啊！

5 点 kha

kha-sur pa-travi mngar-cang-cang 市场上的枣子甜蜜蜜，
mi-khavi am-cog skyur-cus cus 众人口碑是酸溜溜的啊！
khams-pa-gcig-dang grogs-po byas 跟一个康巴汉子交了朋友，
ming-la a-rogs khyi-rogs btags 就被人叫做“阿哥”、“狗哥哥”。
kha-sha btsos-nas slo-ma gang 羊肉煮熟了一大筐，
da-dung btsos-rgyu slo-ma gang 还有一筐未下锅。
khams-bzang-po bla-mavi bkav-drin yin 身体健康是喇嘛的恩典，
na-tsha rnying-pa nga-ravi rgyud-dag yin “老毛病”是自己带来的。

---

① 《格萨尔王传》中的英雄人物。

kha-bde-po ja-pavi tshong-pa vdra-byung 伶牙俐齿像个茶馆娘子，

lus-ma-dal lha-vdrevi gyog-po vdra-yung 来回走个不停像个神鬼的差人。

6 点 drug/lug

vbrug-pa kun-legs-phebs-kyis "珠巴衮雷"[①] 来了

shig-la mdev-rkyang vthen-gyis 对准虱子拉开了箭。

vbrug lung lung-pa chus vkyer song 不丹地方被水冲了，

ldem zam-pa ldem-sar-ldem song 摇晃藤桥摇到头了。

lug-thug ma-gsod rang-gsod-red 公山羊非杀不可了。

dpon spra-chen gsol-tshigs rdzogs-li-red 老爷扎钦[②] 把菜肴吃光了。

vbrug ris gos-chen ljang-nag-ma 龙团花缎绿梗梗，

skya-lo lnga-lo sus-bstan 谁还来看白的、五花的！

drug-drug rgod-kyi zer-lugs-yin 秃鹫鹰"啄啄"地叫唤，

vgod-mi-sha za-dus drug-drug-zer 那是它在吃人肉呢。

grub-pa vgro-don ma shes-pavi 修行人自己不懂超度生灵事，

brda-ruvi gsum-bkyug zhog-rogs 你把那三角小鼓放下吧！

7 点 ri/ting/rig

ri-mthon-povi rtse-nas bltas-tsa-nu 从高高山顶往下看，

spang me-long gser-gri gzhong-pa vdra 一片草坪如意赛金盆。

ri-mtho-sgang-la smug-pa vkhrigs 山顶升起浓雾了，

---

① 不丹的游吟诗人。

② 藏戏《襄萨姑娘》中的主人公。

a-nevi dgon-par jag-gtor-byed 尼姑庵里遭强盗。

rig-vdzin tshangs-dbyangs rgya-mtsho 仁僧念仓央嘉措(六世达赖),

vchal-po rgyugs-pa ma-gsung 别说他去幽会了。

rang-la-dgos-pavi yod-tshad 自己所需要的一切,

mi-la-dgos-gi yod-vgro 人家也同样需要的。

tig-gcig vkhur-byas skyogs-gcig brdungs 背负锅子敲铜勺,

bu-nga-la tig-vkhur skyogs-brdung-zer 我小伙名叫背锅敲勺人。

ting-ting zangs-kyi skad-red 叮叮是铜勺的声音,

dbyangs-can lha-movi gsung red 是妙音天女的声音。

8 点 sha

sha-khu-zhim-po khyi-la ster 鲜美肉汤喂了狗,

khyi-rgan rgyags-pa de-nas byung 从而才有大肥狗。

sha-ra-ra sha-ra-ra 夏若若,夏若若。

A-brgyad sha brgyad sha-pho brgyad 八是八个男子汉,

sha-pho brgyad-la ri-chu-brgyad 八条江河八座山,

chu-kha ma-na nya-mo brgyad 八条河是八条鱼,

nya-mo brgyad-la gser-shog-brgyad 八条金鱼金色闪,

sha-sha 嗄(八)! 嗄(八)!

sha-ba byang-thang gzhung-la yal 北方羌塘才有鹿,

ri-bon-po-tavi gseb-la yod 兔子在布达拉山上也找着。

sha spag-la za res red 肉配上糌粑吃的,

ja chang-la vthung res red 茶配上酒喝的。

stag-shar brgyad-la skra-skor brgyad 八条大汉八盘发辫,

dman-bu-mo brgyad-la gyas-dung brgyad 八位姑娘八只右旋海螺。

9 点 sgug/dgu

sgug-dang sgug-dang nga-sgug-dang 说吧说吧,对我说!

sde-med thang-la mnyam-vgro-byas 跟我一起去荒原。

sgur-tsam sgur-tsam vgro-stangs-de 弯腰曲背的姿势,

a-pha gcod-kyi vgro-stangs yin 是老汉行路困难啊!

dgon-pa ya-gi mtho-ba-la 那座寺庙好高啊!

ka-ba med-pavi ya-mtshan-la 没有柱子多奇妙!

dgu-gsum-la skar-ma blta-mi-dgos 三九天气别数星星,

de-ring skar-ma kun-bzang-red 今日是福星高照哩!

sgur-ru-ru sgur-ru-ru 咕噜噜,咕噜噜。

rgas-po la-la vgro-dus sgur-ru-ru 老汉爬山弯着腰,

rgas-mo klung-la vgro-dus sgur-ru-ru 老婆子走道弯着腰,

phru-gu me-tog btog-dus sgur-ru-ru 小伙子摘花弯着腰,

dgu-dgu-dgu 古(九)古(九)古(九)

dgon-pa skyid-pa se-brag g·yav lung-na 寺庙清静数"雅砻",

bla-ma bzang-po shvakya rgyal-mtshan bzhugs 喇嘛有德数"释迦坚参"①。

10 点 chu

chu-pa dkar-po shon-mkhan a-ma red 白大氅外套是老妈妈让穿的,

ming-la dge-vdun btags-mkhan a-ma red 名叫"格顿"是老妈妈给取的。

chu-mo chen-po yul-gyi-rgyan 大河大水,是地方的美景点缀,

me-tog ce-mo spang-gi rgyun 大花大朵,是草坪的装饰。

phyug-po-chen-po yul-gyi gshed-ma-red 大财主是地方的杀

① 《囊萨姑娘》中的人物。

手，

mu-ge byung-na ltogs-shad sngon-la rgyag 灾荒临头先叫饥饿！

chu-gsum-mdovi grva-pa byas-pa las 与其做三河口的小“扎巴”（沙弥），

dgav-sgang-gi mag-par phyin-pa dgav 不如做“甘岗家”的上门女婿！

chu-ris shig-shig ngang-pavi sgro 花花草草蓝天鹅的羽毛，
de-las mdzes-pa rma-byavi sgro 孔雀的翎毛更漂亮。
dbyar-chu dbyar-gyi chu-red 夏水是夏天的水，
dgun-chu dgun-gyi chu-red 冬水是冬天的水，
tsha-ba-rong-gi-chu-red 这是察瓦绒地方的水啊！
phyug-po ping-ping-gi wa-zhva-de 富人顶着狐皮帽，
pha-rgas-dus bu-la vjog-le-red 年老了，留给儿子戴的！
chu-chu-chu 曲（十）曲（十）曲（十）！

11 点 thog/rdog

thog-rgyab-na thevu-rang-go-la rgyab 霹雷请往“梯乌朗”（土地小神）上打。

klad-pa rdza-gu gnam-la mchod 颅器陶盆往天上供养，

(mi-nga-la thog-mdevu gi zhag-pa ma-red)（可别往我头上落一粒！）

mthon-po gangs-stod vgrim-pa-la 往雪山高处去云游，
srog-chags gzhan-la skrag-mi-dgos 任何牲畜都不怕！
thog-chen-po thad-kar ma-brgyab-na 大霹雷如不直接往下打，
dngul-rin-chen mi-la shor-vgro da 银子、宝贝可要落到别人手！
pha-thog dgav-ba rgyal-ba byams-pa 男子汉喜欢男神强巴，
ma-thog dgav-ba g·yul-rgyal sgron-ma 女子喜欢玉杰卓玛。

devi phru-gu vbum-pa khra-ril 他们的孩子喜欢花花的宝塔，

thog-thog-thog 脱(十一)脱(十一)脱(十一)!

mtho-mtho-gsum-gyis bya-ra khug 高高三下，替我守着，

dmav-dmav-gsum-gyis-nya-ra-khug 低低三下，替我看着。

tho-gevi ri-nag mthon-po-khug 一直带往黑山上，

rkang-thang rku-mas rgyab-nas-khug 赤脚小偷偷了去。

thog-thog-thog 脱(十一)脱(十一)脱(十一)!

12 点 vjang

cang-mo bcu-gnyis lug-vtsho-yag 姑娘十二就放羊，

lug-vtsho rogs-dgos-na a-phas byed 放羊的伴儿是老汉。

ca-mo ca-mo ca-mo 甲木！甲木！甲木！

cang-mo lcam-red 姑娘：太太！

gzhu-mo gzhu-red 弯弓：是弓！

khra-chung mig-red 小花：是眼！

gangs-dkar sems-red 白雪：是心！

vjang-las chu-shur skyid-pa "曲水"比"姜"地舒服，

spag-las mo-mos zhim-pa "饺子"比"糌粑"好吃。

vjam-dpal-long-shog 吉祥文殊来吧！

tshogs-phor vkhyog-shog 大点子来吧！

vjang-pha-givi mi-de skug-pa-red "姜"地人们傻乎乎，

wa-movi gzhu-gur gla-rtsivi-dri-me kha-gis 狐皮箭套带着麝香味儿。

vjang-sa-tham-rgyal-mthong-tsa-na "姜"地萨当土王(即南诏王)一见到，

bdud-a-chun byis-pa-lo-brgyad vdra 我这小伙成了"八岁的小儿"了。

从“血亲复仇”到“赔偿命价”看藏族的传统思想与社会变迁[①]

一、前　言

所谓“传统思想”或曰“传统文化”便是长时间里社会上人们的共同思想、共同认识、共同习惯和共同心理的积淀。有许多并不成文，仅仅是人们的理想目标和崇尚的信念，把它们加在一起，形成了传统文化。

社会不是凝固的、呆滞的，更不是一成不变的，而是始终在不断变化着的。有快有慢，时深时浅。有时，变化得非常激烈、迅猛。那时，传统思想、传统文化与社会变迁的风尚、追求之间就产生了差距和歧异。

有时候，社会变动得令人眼花缭乱，新的思想、新的风尚会

① 本文是作者1995年12月在马来西亚“传统思想与社会变迁”国际学术讨论会上的发言。

猛烈地冲击着传统思想,人们喃喃有词:“不破不立”、“破字当头”,“破”的就是这个。在社会变革中,反传统就成为进步的、革命的,代表了时代精神的旗帜;而维护传统、反对变革的就必然被戴上保守、落后的帽子。

确实,传统文化中有些并不是什么好东西,我们这一代人熟知的,鲁迅等先驱鞭斥过的“妇女缠足”、“男人留辫”(被称为猪尾巴的东西)、“男人纳妾”等等丑恶现象,虽然也曾是社会上的传统思想,也曾天经地义占据着主导地位,但是,它们毕竟是违反人性的,是腐朽的、没落的思想反映。一旦人们觉悟了,揭露它、唾弃它、谴责它,几经冲击,便被淘汰了。(但也不是那么容易的,也需要时间、力量,也需要付出相当的代价。)

有些传统思想并不坏,代表了人们思想中的善良、美好的东西,在大浪淘沙中玉石俱焚,也被反掉,“连孩子跟脏水一起泼掉”。弄得人心惶惶,无所适从,而且严重到社会上思想紊乱、道德沦丧……,社会变革的运动慢慢沉静下来时,人们喘一口气,擦擦汗水,环顾左右,瞻前察后,就会回过头去重新认识被反对过的传统文化中是否还有些有价值的、有用的、有益于社会的东西,把这些值得肯定的东西重新张扬起来,或者重新加以训释,重新包装打扮,成为“优良传统”,为社会变革服务。

总之,社会在不断发展中必然要充分利用、积累优良的传统思想,不断地使传统文化、传统思想中的有利部分为社会变革服务,使这种变革走向正轨,走向圆融。

我们这一次“传统思想与社会变迁”的国际学术讨论会,由马来西亚华人大会堂联合马来西亚大学中文系、马大中文系毕业生协会联合举办,意义特别重大。它为与会者出了一个好题目,有鲜明的时代意义,又有十分显著的针对性。那么,横在眼前的课题是如何发扬中华民族的优良传统?如何建设新的精神

文明？也就是需要集中全民族的智慧和力量，遵循社会发展的自身规律，把传统思想中的优秀部分开发出来，为全社会服务。这不是一件容易的事，需要有足够的耐心和细心，宽容和豁达的气度，认真去做。我们确实知道有不同的声音，如：美国亨廷顿所发表的《文化冲突论》，危言耸听，他站在基督教文化的立场上，放言警世，居然说："伊斯兰文化和儒家文化将是未来的主要敌人"①。

国内外有许多专家发表了有关论著，热烈讨论。在北京，中华书局还出版了一份《传统文化与现代化》的专门刊物，探讨这方面的问题。

我们中国是多民族统一的国家，中国文化的特点之一就是各族文化的汇集、融合，费孝通先生称之为多元一体的中国文化。讲一讲少数民族的事例，对我国传统思想与社会变迁的走向可能有点参考作用、认识作用。

二、从"血亲复仇"到"赔偿命价"的变迁

在这里举出藏族古代传统思想与社会变迁中产生的歧异以及磨合的例子：

唐高宗永徽四年，即公元653年，吐蕃② 一代英主松赞干布③ 驾崩，由王孙芒松芒赞继位，大相禄东赞掌权问政。《敦煌本吐蕃历史文书》的"大事记年"中记录了此年大事：

① 见汤一介：《评亨廷顿〈文化冲突论〉》，载《读书》1995年5期。

② 藏族在唐代建立的王国。蕃，按藏语读若"博"Bod，"吐蕃"读若"吐博"。

③ 此人尚文成公主，受封为驸马都尉、西海郡王、賨王。

> (及至牛年,赞普驻于辗噶尔;大论东赞于)"祐"地定牛腿税[①];达延莽布支征收农田贡赋;与罗桑支·论仁大夏进行大宗土地交换;任命布金赞·玛穷为象雄部之"岸本";于多思麻,甘·墀桑介达为复仇者所杀,报血仇也。是为一年。[②]

"大事记年"是这本历史文书的重要组成部分,按年记载大事,主要是赞普、王室和论一级的宰臣们的重要活动。上面这一年所记为赞普巡行、大论定牛腿税、征农田税、进行土地交换、任命岸本官员,最后却记录了一位宰臣甘·墀桑介达被凶杀的事件,而且,缀了一句定性的文字——"报血仇也"。人们不能不问:什么叫"报血仇"? 在藏族的古代历史上叫做"血族复仇",或者叫做"血亲复仇"。这是一种古老的风俗,流行于原始的氏族社会之际,虽然没有成文的法律来约束,但是,在当时却是人们共同遵守的准则:即A氏族(或部落)中某一成员受到B氏族(或部落)人员的伤害时,等于具有血缘关系的全体成员受到B

---

① 牧业税,四取其一。

② 《敦煌本吐蕃历史文书》,北京,民族出版社,1992年增订本,第13(藏文原文)、145页。此段藏文原文,引录于后,(藏文按惯例转写为拉丁字)原卷行次:

——22. glang-gi lo-la bab-stèv btsan-po nyen-kar-na bzhugs-shing blon-che stong-rtsan-gyis g·yug-tu/

——23. gnag-ling-btab da-rgyal-mang-po-rjes zhing-gi phying-ril-bgyis ra-sang-rjevi blon-rid stag-rhya dang/

——24. zhing-gyi tshong-chen sbyard zhang-zhung-yul-gyi mngan-du spug-gyim rtsan-rma-chung-bchug mdo-smadu kam-khri/

——25. bzangs-bye-vdav thong-myis bkum-ste sha-gnyard phar lo-gchig//

氏族的伤害,因而A氏族的每一成员都有义务为之复仇。哪怕加害者即使是一个人的行为,其所属B氏族的全部成员都负有罪责,都应受到报复。这就是血族复仇。那时,几乎是一种神圣的观念,也就是原始氏族社会中的传统思想。至于进行血族复仇的杀手,藏语称之为“thong-myi”,不但不算罪犯,而且崇敬为英雄。上面所引的一段史文忠实地纪录了宰臣被杀的事件,却简单地一句话定性:“报血仇也”。

我们确知吐蕃作为唐朝的边鄙,已经进入奴隶社会①,而且建立了奴隶制的军事部落联盟的王国,有其辉煌成就。但是,社会上还拖着长长的原始氏族社会传统的尾巴,明显地表现出社会已经发生了重大的变革,但传统思想却与这时的社会产生了矛盾。

他们究竟是怎样认识这种矛盾而又怎样来解决这种矛盾的呢?

因为血亲复仇是没完没了的,你杀过去,必然,他杀过来,A部落报了血仇,B部落必然还报,形成了血族之间的、部落之间的长期冤冤相报,世代相因,成为不共戴天的世仇。莎士比亚笔下的《罗蜜欧与朱丽叶》,也算是这样互相仇杀、结下深仇人恨的两个家族之间青年男女的悲剧,令人叹惋、同情。我国四川省境内大、小凉山地区的彝族社会中,过去(20世纪50年代以前)曾经长期、普遍有过“打冤家”的习俗,那就是血仇求报的历史烙印。这种血亲复仇,陈陈相因,世代相续,成为社会上极严重的破坏性因素,是社会不安定的祸根,当然对奴隶制的王国要求安

① 《敦煌本吐蕃历史文书》,北京,民族出版社,1992年增订本,第45、162页所载P.T.1287号文书有吐蕃赞普分封勋臣各以1500户奴隶、300户奴隶等记录,文长不录。

定,巩固联盟,发展奴隶制经济极为不利。人们(包括各阶层有识之士)认识到血族复仇带来的危险和祸害,于是,有智慧的高人就想出了“命价赔偿”的办法:由杀人者的B氏族出面向被害者的A氏族偿付赎命金,来了结这一段冤仇。以后,再不冤冤求报。起初,当然是由长老级的权威人物出面,进行氏族间的谈判。谈判是艰苦的,条件是苛刻的,由于大家有了血族复仇痛苦的共识,抑制了感情的冲动,双方有了结冤仇的意愿,因而,谈判的结果总是显著的,冤家宜解不宜结嘛!由杀人的凶手肉袒请罪,捆绑、膝行、口衔刀剑、披头散发到被杀者的氏族中去认罪、乞饶。同时送上赎命金,并表示愿意承担被害人留下的一切义务。仪式是悲壮的,认罪是诚恳的,被害者亲人的责骂、殴打、嚎哭、涕泪,情绪激昂,有时确实难以控制,也是很危险的。直到人们的仇恨怨情宣泄得差不多了,氏族的首领(双方)握手言欢。结怨的两个氏族就解开了怨结。了结了这一场血仇,收下了赎命金。有时,还可能收养那个杀人求饶者,作为被害人的替身。参加这一氏族的猎狩、农耕、祭祀、娱乐乃至婚姻。两个氏族冤仇了结,友好关系恢复,社会上出现一朵祥和的白云,越来越受到欢迎。

这种赎命金,藏语称为 stongs,用它来化解社会的暴戾、冲突、动荡和不安,既是人民大众的普遍意愿,又受到王国统治层的鼓励和认可。因而在奴隶制的吐蕃王国中逐渐推广,渐渐形成制度,上升为一种传统思想。当然,不排除某些坚持复仇制的顽固派,不过那仅仅是几个漩涡,代替不了时代的主流。

既然是赔偿命价,就会因被害人的劳动能力和身份、地位之不同,也有高低等级、命价多寡之不同,于是,我们在敦煌的吐蕃文书中见到 P.T.1071 号、P.T.1072 号和 P.T.1073 号等卷号

中反映出来的社会等级的划分来。[①]

命价赔偿制在操作过程中又被运用到军费赔偿中去,算是扩大了使用范围,同样在唐代的藏文文献中有所记载。唐穆宗长庆三年,即公元823年,在拉萨(古称逻些)树立的"唐蕃舅甥会盟碑"[②] 其东侧藏文中有以下一段文字[③]:

> 迨金城公主降嫁赞普之衙,成此舅甥之喜庆矣。然,中间几度彼此边将开衅,弃却姻好,代以兵争,此刻圣聪忧患之时,以军费赔偿乃沾利益,彼此一切怨隙均已由欢忭替代,延伸继续,乃如此之亲好戚谊也……。

以上说明"血族复仇"的传统已被"命价赔偿"所替代,也就是说一种新的传统思想代替了过时的、旧的传统思想了。谓予

---

① 参见《有关吐蕃法制的三件敦煌文书译释》,《中国史研究》1987年4期,第151—162页。亦为笔者与陈践合作撰稿。

② 被学术界誉为亚洲第一块重要石刻——法国已故汉学家戴密微语。

③ 参见拙著《吐蕃金石录》,北京,文物出版社,1982年,第33、43页。此碑有罗常培《唐五代西北方音》;李方桂、柯蔚南《西藏古代石刻研究》等多位前辈和时贤研究。笔者不才,汇编成书。此处所据藏文原文引录于后:

——28. kim-shing-kong-co/btsan-povi khab-du blangs-nas//dbon-zhang du vgur

——29. te dgyes-pa-las//bar-vgav phan-tshun-gyi sovi blon-pos gnod-pa

——30. dag-rdul byas-kyang//gnyen-pavi-tshab gang-du bya-ba//thugs-brel-chen

——31. povi-dag-gi-tshe//dmag-stongs-kyis phan-thogs pas byas-pa-dang/phan-tshun

——32. thugs-nongs-byung-ngo-chog-na//dgyes-snang-dag-kyang-ma-chad-par bsris-te/

——33. vdi-ltar nye-zhing gnyen-ba-yin-na//

不信,请看,在现代藏语中保存着这样的成语:

mi-bsad-pa-la stongs 杀人偿命价,

rku-byas-pa-la vjal 偷盗还赃物。[1]

上面说的时代已经相去很远,历史已成陈迹,但是在语言中、在文献中留下深深的脚印。大致可以从中看到藏族古代社会变迁时对传统思想的影响,而这种影响又会转过来形成新的传统思想。

---

① 张怡荪主编:《藏汉大辞典》,北京,民族出版社,1986年,第1107页。

·后　记·

此话要说到50多年前,上一个世纪的1951年,那时,我们这个古老的东方大国,受尽折磨,遍体鳞伤。在帝国主义列强蛮横的欺凌宰割,特别是经历了8年的抗击日本帝国主义的武装强盗般的占领,又反抗西方大国及其代理人的残暴统治;〔后来人们常常归纳为八年抗日战争(1937—1945年)和三年民族解放战争(1946—1949年)〕这样长期的痛苦挣扎之后刚刚建立了崭新的人民共和国,多年以来郁闷于人民心中的苦难悲怆,得以尽情宣泄,举国上下形成了一股亢奋高昂的建设祖国的热情。那时,人不分老少,地不分南北,百业振兴,万马奔腾。个个摩拳擦掌,斗志昂扬,一个劲儿要为建设古老而又年轻的祖国贡献自己的全部精力;就在那样一种向上的、奋发的氛围中我被召唤到了北京,可想而知,当时的心情是多么激动,多么欢腾!! 与来自全国许多高校的伙伴们一起进入一个全新的岗位——中央民族学院特别举办的"藏语文培训班",接受于道泉教授(1901—1992年)的亲自教导。就在那时,他还邀请了旅京的藏族学者李春先先生(曲吉洛卓)、土登尼玛喇嘛、洛桑曲珍女士等来分别任教。

同时又有格桑居勉、钟秀生(洛桑坚赞)二位藏族学者协助教学。经过短期的基础训练,就开拔到藏区去进行语言锻炼,在生活中学习。我们一条心奔着藏语文来学习,没日没夜,跟它摽上了。从此,这50多年来,我这渺小的一生就和西藏结下了不解之缘。而今发白齿落,步履踟蹰。垂垂老矣。回首往事,颇多感慨,独有一股热气在胸中回荡。几位师长都已作古,他们的音容笑貌、亲切教导时在梦中显现。我曾编辑了《平凡而伟大的学者——于道泉》一书,在这篇短文中,我还要着重地说到一位根本上师(rtsa-bavi-bla-ma)贡噶活佛(1891—1957年)"天高地回,知宇宙之无穷;兴尽悲来,识盈虚之有数"。他老喇嘛从一开始就把我们领上"藏学之路"。在贡噶山上,他选择了三部书作为基本教材:一是哲理诗性质的《萨迦格言》,是13世纪的作品,名气很大,他指定噶尔玛堪布为我们逐句讲解;(这也是我后来把它着手译成汉文一度逐日发表在《人民日报》第八版上的契机)二是以他自己的著作《释迦牟尼赞》亲自讲授,使我们对佛陀伟大的一生、对佛教的基本教义有了初步但很重要的了解,这是终身受用的教诲,也奠定了我对佛法信解和闻思修的基础;第三是以《米拉日巴传》作为文学和史传作品,对我们作了深入介绍。不仅仅因为他老人家是噶举派的上师,算是米拉日巴的教义的传人,更重要的是,他把米拉日巴作为藏族历史上的伟人,一位从凡夫通往成佛道路的大成就者。通过这部名著,让我们既了解这位非凡而又普通的伟人的风范,同时又学习到优美的藏文文学作品的标本和典范。以上三部书,算是开道的书,可以说是我走上藏学研究道路的根本指引。悠悠几十年过去了,实在惭愧,所做的和能做的都很少,这本小书是继1992年出版的《西藏文史考信集》之后又把敦煌石窟吐蕃文书若干卷子译解列为第一辑(在译解过程中与陈践同志合作研讨),把其他几篇考释文字

作为第二辑,编在一起算作后续,我是想让读者了解到,我的这一点工作、这一点微薄的小文是在于道泉先生、贡噶上师等师尊教导下的一些粗浅的成果。师恩难忘!为了让年轻同志参考方便,集在一起,更希望他们能领悟到我的学术师承和走过的道路。最后,特别要提到于道泉教授以他那本成名之作《第六辈达赖喇嘛仓央嘉措情歌》,语言清新亮丽,给我们初学者以极为深刻的印象,细密严谨的历史考证更使我们折服,也是我走上藏学研究之路的榜样。

昔日的师尊永远活在我们的心中!

王　尧

2004 年 2 月于香港大学



责任编辑＼黄维忠＼封面设计＼李建雄＼技术编辑＼姜宏

